AUTORES VARIOS

LOS GNÓSTICOS

VOL. I

EDITORIAL GREDOS

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 59

LOS GNÓSTICOS

I

INTRODUCCIONES, TRADUCCIÓN Y NOTAS
JOSÉ MONTSERRAT TORRENTS



EDITORIAL GREDOS

Asesor para la sección griega: CARLOS GARCÍA GUAL.

Según las normas de la B. C. G., la traducción de esta obra ha sido revisada por ANTONIO PIÑERO SÁENZ.

Depósito Legal: M. 9882-1983.

ISBN 84-249-0884-8.

Impreso en España. Printed in Spain.

Gráficas Cóndor, S. A., Sánchez Pacheco, 81, Madrid, 1983. — 5583.

INTRODUCCIÓN GENERAL

I. DELIMITACIÓN DE LOS CONCEPTOS DE «GNOSIS» Y «GNOSTICISMO»

Arropándose en la ambigüedad histórica del término griego *gnôsis* este libro, que presenta el gnosticismo cristiano del siglo II, ha querido titularse simplemente *Los gnósticos*. Porque, si hay una gnosis clásica, ésta es, decididamente, la del siglo de los Antoninos y de la ancha paz romana. Los gnósticos por antonomasia seguirán siendo los Basílides, los Valentines, los Ptolomeos...; todos los demás serán gnósticos por referencia a la prodigiosa especulación filosófica y teológica de aquellos grandes maestros.

La ambigüedad, sin embargo, después de contribuir a darle a este libro un título redondeado, de poco nos iba a servir. Mejor será proceder a disiparla, pues mal arranque sería para un historiador comenzar constatando que el objeto de su estudio no tiene la debida precisión.

Con el decidido propósito de delimitar los términos «gnosis» y «gnosticismo», se reunió en Mesina, en 1966, una sabia hueste de investigadores de la antigüedad. Entre disputas, proclamas y concesiones se llegó a lo que hubiera debido ser el punto de partida: un pacto.

La asamblea depuso las armas y suscribió el siguiente documento definitivo:

Propuestas concernientes al uso científico de los términos «gnosis» y «gnosticismo»:

A. Para evitar un uso indiferenciado de los términos «gnosis» y «gnosticismo», parece útil identificar, a través de los métodos histórico y tipológico, un hecho determinado, el gnosticismo, partiendo de un cierto grupo de sistemas del siglo II d. C. que vienen siendo generalmente así denominados. Se propone, en cambio, concebir la «gnosis» como «conocimiento de los misterios divinos reservado a una élite».

B. Como hipótesis de trabajo se proponen las formulaciones siguientes:

1. El gnosticismo de las sectas del siglo II implica una serie coherente de características que pueden resumirse en la siguiente formulación: hay en el hombre una centella divina procedente del mundo superior, caída en este mundo sometido al destino, al nacimiento y a la muerte; esta centella debe ser despertada por la contraparte divina de su yo interior para ser, finalmente, reintegrada a su origen. Frente a otras concepciones de la degradación de lo divino, ésta se funda ontológicamente en un concepto particular de «degradación», cuya periferia (con frecuencia, llamada *Sophía* o *Ennoia)* debía entrar fatalmente en crisis y —de modo indirecto— dar origen a este mundo, del que, por otra parte, no puede desinteresarse, puesto que ha de recuperar el *Pneûma* que en él se encuentra. (Concepción dualista sobre fondo monista que se expresa por medio de un doble movimiento de degradación y de reintegración.)

2. El tipo de gnosis que implica el gnosticismo está condicionado por un cierto número de fundamentos ontológicos, teológicos y antropológicos. No toda gnosis es el gnosticismo, sino tan sólo aquella que, en el sentido ya expresado, implica la idea de una connaturalidad divina de la centella que debe ser reanimada y reintegrada; esta gnosis del gnosticismo comporta la identidad divina del cognoscente (el gnóstico), de lo conocido (la substancia divina de suyo trascendente) y del medio por el cual conoce (la gnosis como facultad divina implícita que debe

ser despertada y actuada). Esta gnosis es una revelación-tradición, de tipo distinto, sin embargo, que la revelación-tradición bíblica e islámica [1].

Aunque estos acuerdos no resuelven todos los problemas, sí han contribuido a disipar conspicuos equívocos. Efectivamente, los estudios sobre el pensamiento en los siglos del Alto Imperio romano han adolecido, en los últimos cincuenta años, de una especie de fiebre pan-gnóstica. El gnosticismo afloraba por doquier. Gnósticos fueron Pablo y Filón y, después, Clemente de Alejandría, Orígenes y Plotino. Sobre la base de los acuerdos de Mesina, el planteamiento de la cuestión no debiera ya inducir a equívocos. Así, por ejemplo, no tiene sentido preguntarse por el gnosticismo de Filón. Efectivamente, Filón pertenece al siglo I, y el gnosticismo se ha definido como una corriente del siglo II. Lo que sí cabe preguntarse es: primero, si hay en Filón gnosis, es decir, conocimiento especial reservado a una élite; la gnosis es, en efecto, un fenómeno rastreable en todas las religiones y en muchas filosofías; segundo, si hay en Filón temas o intereses característicos del gnosticismo. En este caso concreto la respuesta es afirmativa, pero esto no autoriza a buscar una caracterización de Filón basada en el gnosticismo. Una propuesta de este tipo carece de sentido. Otra cosa es rastrear en los gnósticos del siglo II los elementos filonianos. Esta búsqueda es productiva y fructífera por añadidura.

He dicho más arriba que los acuerdos de Mesina

---

[1] U. BIANCHI (ed.), *Le Origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina, 13-18 aprile 1966*, 2.ª ed., Leiden, 1970, págs. XX-XXI. Siguen otros acuerdos acerca de los términos «pre-gnosticismo», «proto-gnosticismo» y «dualismo». Sobre el uso del término gr. *gnōsticós* en el gnosticismo, véase *infra*, n. 2 de la introd. a *Contra las herejías*.

no resolvían todos los problemas. Las cuestiones residuales son, obviamente, las derivadas de la imprecisión de los límites de la extensión en todo concepto. Vienen, en primer lugar, las imprecisiones cronológicas: ¿entra en este siglo II el *Evangelio de Juan?* Y los gnósticos rebatidos por Plotino, que parecen de cepa valentiniana, ¿no sería lógico incluirlos en el gnosticismo? Vienen, luego, las imprecisiones conceptuales. Marción cae de lleno dentro del siglo II, pero ¿se le puede encuadrar en el gnosticismo? ¿Y Bardesanes? Está claro que no es necesario buscar principios y encontrar normativas para cuadricular estas cuestiones. Basta con que cada investigador sepa advertir si se mueve dentro de una línea límite y no pretenda forzar la terminología más allá de lo convenido.

II. FUENTES DEL GNOSTICISMO DEL SIGLO II

Los escritos originales en lengua griega de los gnósticos del siglo II han desaparecido casi por completo. Todo lo que de ellos nos queda son extractos, fragmentos y resúmenes insertos en las obras de los escritores eclesiásticos que les combatieron. Excepcionalmente, uno de tales documentos consiste en el texto íntegro de una carta dirigida por Ptolomeo a su discípula Flora.

Algunas obras de los gnósticos han llegado a nosotros a través de traducciones coptas y, secundariamente, armenias. Las versiones coptas son de los siglos V y VI, y la identificación de los autores traducidos o, por lo menos, de la secta o corriente gnóstica a la cual corresponden es, hoy por hoy, muy problemática. Por este motivo, el estudio del gnosticismo del siglo II se ve obligado a basarse en fuentes muy dispersas y de muy distinto valor, cosa que explica los dispares re-

sultados a que llegan los investigadores de ánimo sistematizador.

Procederemos aquí a presentar un elenco completo de los documentos generalmente reconocidos como gnósticos, sin rehuir un juicio valorativo acerca de su fiabilidad.

FUENTES PRIMARIAS

Algunos estudiosos (por ejemplo, Foerster, Jonas, Farina) incluyen en el catálogo de escritos gnósticos del siglo II el Tratado I del *Corpus Hermeticum*, titulado *Poimandres*, cuyo texto griego se conserva íntegro. El campo de estudio del presente trabajo no permite englobar el *Poimandres*, lo que no es óbice para aceptar el extraordinario valor del escrito hermético como paralelo pagano de la gnosis cristiana.

En lengua copta, en sus dialectos sahídico, acmímico y fayúmico, se han conservado medio centenar de tratados gnósticos. A pesar de su problematicidad como fuentes del gnosticismo cristiano del siglo II, considero oportuno ofrecer una lista completa de los escritos.

A finales del siglo XVIII, el doctor A. Askew adquirió en Grecia el códice, posteriormente conocido por su nombre[2], que contiene cuatro tratados gnósticos denominados conjuntamente *Pistis Sophia*. En realidad, el título corresponde a los tres primeros tratados, cuyo original griego podría ser de mediados del siglo III. El libro cuarto es independiente y parece más antiguo.

El *Codex Brucianus*[3], actualmente en la Biblioteca Bodleiana de Oxford, es un papiro que contiene dos tratados: *El Misterio del Gran Logos (=Libro de Jehú*

---

[2] *Codex Askewianus*, hoy *Cod. Add.* 5114 del British Museum, editado por J. PETERMAN en 1851.

[3] Editado por C. SCHMIDT en 1892.

citado en *Pistis Sophia),* en dos libros, y un escrito mutilado de carácter setiano. Los manuscritos son de los siglos V-VI.

El *Papyrus Berolinensis (BG)* 8502 era conocido desde que, en 1896, C. Schmidt señaló su existencia a la Academia de Berlín, pero no fue editado hasta 1955[4]. Contiene cuatro tratados: una parte del *Evangelio de María* (Magdalena); una recensión breve del *Apócrifo de Juan*; la *Sophia Jesuchristi*; los *Hechos de Pedro.* Los originales griegos podrían ser de los siglos II-III.

La colección más importante de textos gnósticos coptos es la que fue hallada en 1946 en la población egipcia de Nag-Hammadi, a unos 100 km. al Norte de Luxor, junto al antiguo cenobio de *Chenoboskion.* El material, trece códices de papiros, se dispersó, al principio, en manos de los anticuarios, pero en la actualidad está recogido en el Museo Copto de El Cairo y en el Instituto Jung de Zurich[5]. Las primeras descripciones del contenido de los códices se deben a Togo Mina, director del Museo Copto de El Cairo, a Jean Doresse y a H. Ch. Puech[6]. Recientemente se ha completado la edición facsímil de la biblioteca, editada bajo los auspicios del gobierno egipcio y de la UNESCO.

El conjunto comprende 53 tratados, papirológicamente datables en torno al 400, redactados en diversos dialectos coptos y copiados por diversas manos. He

---

[4] Por C. W. TILL. Para una información más ampila sobre los tres códices reseñados, puede verse E. DE FAYE, *Gnostiques et gnosticisme,* 2.ª ed., París, 1925, págs. 279-333.

[5] Las vicisitudes de los códices vienen detalladas en el estudio de JAMES M. ROBINSON, «On the Codicology of the Nag-Hammadi Codices», en J. MÉNARD, *Les textes de Nag-Hammadi,* Leiden, 1975, págs. 15-31.

[6] Véanse los artículos sobre el tema aparecidos en la revista *Vigiliae Christianae,* pionera de los estudios sobre Nag-Hammadi: vol. 2 (1948), 129-136; vol. 3 (1949), 129-141.

aquí la lista completa de los tratados (con los títulos en latín o en castellano, según el uso más frecuente):

CÓDICE I (JUNG CODEX):

1. *Apócrifo de Santiago.*
2. *Evangelio de Verdad.*
3. *Logos sobre la Resurrección=Epístola a Regino*[7].
4. *Tratado tripartito=De tribus naturis.*
5. *Plegaria del apóstol Pablo.*

CÓDICE II:

1. *Apócrifo de Juan*[8].
2. *Evangelio de Tomás.*
3. *Evangelio de Felipe.*
4. *Hipóstasis de los Arcontes.*
5. *El origen del mundo*[9].
6. *Exégesis del alma.*
7. *Libro del atleta Tomás.*

CÓDICE III:

1. *Apócrifo de Juan*[8].
2. *Evangelio de los Egipcios*[10].

---

[7] El título que lleva el manuscrito es «PLOGOS ETBE TANASTASIS» = *Discurso sobre la resurrección,* pero los autores de la primera descripción del documento, PUECH y QUISPEL (cf. *Vigiliae Christianae* 8 [1954], 40 ss.), no disponían de la última página del texto, en la que aparece el título. Por esto, lo describieron como una carta dirigida al destinatario que aparece en las primeras líneas del escrito, Regino, personaje no identificado.

[8] De este escrito existen dos versiones con dos copias cada una: versión larga (II 1; IV 1); versión corta (III 1; *Papyrus Berolinensis* [en adelante, *BG*] 8502, 2).

[9] Versiones iguales, con algunas variantes: II 5; XIII 2. El manuscrito no lleva título, por lo que se le conoció como *Scriptum sine titulo.*

[10] Versiones iguales, con algunas variantes: III 2; IV 2. Este evangelio es distinto del ya conocido apócrifo *Evangelio de los*

3. *Carta de Eugnosto el Beato* [11].
4. *Sophia Jesuchristi* [12].
5. *Diálogo del Salvador.*

CÓDICE IV:

1. *Apócrifo de Juan* [8].
2. *Evangelio de los Egipcios* [10].

CÓDICE V:

1. *Carta de Eugnosto el Beato* [11].
2. *Apocalipsis de Pablo.*
3. *Primer Apocalipsis de Santiago.*
4. *Segundo Apocalipsis de Santiago.*
5. *Apocalipsis de Adán.*

CÓDICE VI:

1. *Hechos de Pedro y de los Doce Apóstoles* [13].
2. *El trueno, la mente perfecta.*
3. *La doctrina auténtica.*
4. *El pensamiento de la Gran Potencia.*
5. *Tratado sobre la injusticia.*
6. *Discurso sobre la Ogdóada y la Enéada.*
7. *Plegaria de acción de gracias.*
8. *Apocalipsis de Asclepio.*

CÓDICE VII:

1. *Paráfrasis de Shem.*
2. *Segundo Logos del Gran Set.*
3. *Apocalipsis de Pedro.*

Egipcios. Véase A. DE SANTOS OTERO, *Los Evangelios Apócrifos*, Madrid, 1956, págs. 57-61.

[11] Versiones iguales, con algunas variantes: III 3; V 1. Paralelo de III 4 y de *Sophia Jesuchristi*.

[12] Igual, con variantes, a *BG* 8502, 3.

[13] Paralelo a *BG* 8502, 4.

4. *Enseñanzas de Silvano.*
5. *Las tres estelas de Set.*

CÓDICE VIII:

1. *Zostrianos.*
2. *Carta de Pedro a Felipe.*

CÓDICE IX:

1. *Melquisedec.*
2. *El pensamiento de Norea.*
3. *Testimonio de Verdad.*

CÓDICE X:

1. *El poseedor de los tres poderes*[14].
2. *Sobre consonantes y vocales*[14].

CÓDICE XI:

1. *La interpretación de la gnosis.*
2. *Jesús el Demiurgo.* Cinco apéndices.
3. *Allogenes.*
4. *Hypsiphrone.*

CÓDICE XII:

1. *Sentencias de Sexto.*
2. Fragmentos del *Evangelio de Verdad.*
3. Dos fragmentos no identificados.

CÓDICE XIII:

1. *Discurso sobre las tres apariencias.*
2. *Sobre el origen del mundo*[9].

El carácter gnóstico de la biblioteca de Nag-Hammadi no deja lugar a dudas. Ahora bien, resulta imposible

[14] Título convencional.

adscribir todos los tratados, o por lo menos la mayor parte de ellos, a una sola corriente gnóstica, ya se trate de las conocidas, ya se invente una hipotética escuela gnóstica de Nag-Hammadi. Ni por la lengua, ni por el contenido, ni por el contexto referencial es posible discernir unidad en la biblioteca. El origen de la recopilación habría que buscarlo en motivaciones externas, ninguna de ellas verificable en el estado actual de nuestra documentación sobre los cenobios pacomianos del Alto Egipto en los siglos V-VI [15]. Säve-Söderbergh defendió en el Coloquio de Mesina la tesis de un uso heresiológico de la colección, punto de vista que se ha ido imponiendo como más ceñido a los datos de que se dispone [16].

El material copto-gnóstico puede ser clasificado, desde el punto de vista de su contenido, en dos grandes grupos:

TEXTOS GNÓSTICOS CRISTIANOS:

1. Originariamente cristianos.
2. Con adiciones cristianas.

TEXTOS GNÓSTICOS NO CRISTIANOS:

3. Con contexto veterotestamentario y judaico.
4. Con contexto filosófico.

---

[15] Sobre el monaquismo pacomiano pueden consultarse: P. LEDEUZE, *Étude sur le cénobitisme pakhômien pendant le quatrième siècle et la première moitié du cinquième*, París, 1888; E. AMÉLINEAU, *Histoire de St. Pakhôme et de ses communautés. Documents coptes et arabes inédits* (Annales du Musée Guimet, 17), 1889.

[16] T. SÄVE-SÖDERBERGH, «Gospel and Canonical Gospel Traditions», en BIANCHI (ed.), *Le Origini...*, págs. 552-562, y «Holy Scriptures or Apologetic Documentations», en J. MÉNARD, *Les Textes...*, páginas 3-14. Optan por la atribución a una secta gnóstica Doresse y R. Mc L. Wilson, entre otros.

FUENTES SECUNDARIAS

Se trata de los escritos de los heresiólogos cristianos y de los filósofos que describieron o combatieron el gnosticismo del siglo II.

FUENTES DEL SIGLO II:

1. JUSTINO, *Apología Primera (ca.* 155).
2. IRENEO DE LYÓN, *Adversus Haereses* (180).
3. *Epistola Barnabae (ca.* 140).
4. *Epistola Apostolorum* (en versión etiópica completa y copta fragmentaria).

FUENTES DEL SIGLO III:

1. HIPÓLITO, *Refutatio* (también conocido por *Elenchos* y *Philosophoumena)* (222-230).
2. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata (ca.* 215). Contiene fragmentos de Valentín y Heracleón, entre otros; *Excerpta ex Theodoto.*
3. ORÍGENES, *In Joannem Commentarium (ca.* 220). Contiene fragmentos del *Comentario de Heracleón. Contra Celsum* (248).
4. TERTULIANO, *De Praescriptione haereticorum* (200); *Adversus Marcionem* (207); *Adversus Hermogenem* (202-203); *Adversus Valentinianos* (206-207); *Scorpiace* (213); *De carne Christi* (210); *De Carnis Resurrectione* (210-211); *De Anima* (210-213).
5. PSEUDO-TERTULIANO, *Adversus omnes haereses.*
6. PLOTINO, *Enneada* II, 9.
7. PORFIRIO, *Vida de Plotino.*
8. *Hechos de Tomás* (contiene el «Canto de la Perla»).

FUENTES DEL SIGLO IV:

1. HEGEMONIO, *Acta Archelai.*
2. EPIFANIO, *Panarion* (374-377).
3. EFRÉN SIRIO, *Tres escritos contra Bardesanes, Marción y Mani.*

4. FILASTRIO, *Liber de haeresibus* (385-391).
5. PSEUDO-ORÍGENES, *De Recta in Deum fide.*
6. EUSEBIO, *Historia Eclesiástica* (303).
7. ARNOBIO, *Adversus Nationes* (303-310).

FUENTES DEL SIGLO V:

1. TEODORETO DE CIRO, *Haereticorum fabularum compendium* (*ca.* 453).
2. EZNIK DE KOLB, *Contra las herejías* (en armenio).

III. ESTADO ACTUAL DE LAS INVESTIGACIONES

La historiografía crítica del gnosticismo se abre con los trabajos de Neander (1818), Matter (1818), Gieseler (1830), F. Ch. Baur (1835) y Scherer (1841). Reaccionando contra una visión del problema demasiado ceñida a los datos de los heresiólogos, estos autores atribuían al gnosticismo cristiano del siglo II un origen diversamente «oriental» (Persia, Mesopotamia, India, etc.).

Fue gran mérito de R.-A. Lipsius (1860) haber establecido el carácter sistemático que subyace al abigarramiento de los mitos gnósticos. Por ello, desde finales del siglo pasado algunos investigadores sostuvieron el origen greco-helenístico del gnosticismo, aportando en su caso diversos correctivos, tales como influencias mistéricas, orientales, etc.: Joel (1880), Weingarten (1881), Harnack (1886, y antes en 1873), Hilgenfeld (1884).

La irrupción del método comparativo, a la vez que abrió interesantes perspectivas, aportó considerable confusión. Sin una cuidadosa elaboración de los conceptos, se pasó del «gnosticismo» a la «gnosis» y se buscó el origen de los sistemas gnósticos del siglo II en más o menos remotas corrientes orientales, sobre todo iránico-babilónicas. Entre los precursores de esta tesis cabe citar a Anz (1897) y a Dieterich (1891). Pero

sus grandes representantes son Bousset (*Hauptprobleme der Gnosis*, 1907) y Reitzenstein, que adoptó, sucesivamente, diversos puntos de vista (1904, 1910, 1921), pero siempre dentro del ámbito sincretista-comparatista.

La desenfadada genética de los comparatistas impulsó, a una serie de historiadores de las religiones, a buscar un punto de apoyo más sólido que la mera constatación de paralelismos y coincidencias, por eruditos que fueran. Surgió así el método fenomenológico, todavía dentro del espíritu que los alemanes llaman *religionsgeschichtlich*, es decir: desde el punto de vista histórico-religioso. Los fautores de esta corriente han decantado una serie de actitudes existenciales propias de todas las gnosis y han estudiado, luego, sus diversas manifestaciones, guardándose, sin embargo, de establecer genealogías apriorísticas. Los más destacados representantes de este grupo son H. Jonas (*Gnosis und spätantiker Geist*, 1934-1954) y H.-Ch. Puech (diversos trabajos, desde 1934), seguidos por Widengren, Bultmann, Pétrement, etc.

Conviene advertir que todos estos autores, tanto los comparatistas como los fenomenólogos, trabajan sobre un extenso concepto de gnosis, que abarca las religiones de salvación orientales, el judaísmo, el cristianismo y sus sectas, el mandeísmo, el maniqueísmo y otros grupos árabes y cristiano-medievales. Jonas incluye también a Orígenes y Plotino.

A todo esto, los defensores del origen predominantemente helenístico del gnosticismo no cejaron, como E. de Faye (*Gnostiques et Gnosticisme*, 2.ª ed., 1925) y Leisegang (*Die Gnosis*, 1924). Este último afirma que, si bien los contenidos proceden de Oriente, la forma de pensar es totalmente griega, rastreable hasta los presocráticos.

Desde los años cincuenta parece haberse impuesto una orientación fundamentalmente histórico-filológica.

Se ha censurado a los fenomenólogos (sobre todo, a Jonas y a Bultmann) su excesiva dependencia de las concepciones existencialistas (heideggerianas en el caso de ambos). Se ha partido, entonces, del análisis riguroso de los textos y del contexto histórico. Los descubrimientos de Nag-Hammadi redoblaron el interés por el tema gnóstico, contribuyendo a engrosar la hueste de los investigadores.

El primer gran trabajo de este período, *La gnose valentinienne et le témoignage de S. Irénée*, de F. M. Sagnard (1949), dejó establecida la fiabilidad de Ireneo como fuente para el conocimiento del gnosticismo, fiabilidad que han corroborado los documentos de Nag-Hammadi. R. McL. Wilson (*The Gnostic Problem*, 1958, y otros trabajos) ha contribuido grandemente a clarificar los problemas y a deslindar los campos. Schoeps y Daniélou, por su parte, al poner de relieve los variados temas de la especulación judeo-cristiana, facilitaron la inserción del gnosticismo en su contexto propio. Hoy ya nadie duda de la influencia del judaísmo sobre el gnosticismo, aunque la intensidad y el ámbito de esta influencia siguen siendo tema de debate, en el que juegan un importante papel Quispel, Böhlig y Grant.

El considerable trabajo de Antonio Orbe (*Estudios Valentinianos*, 5 vols., 1955-1964) ha consagrado definitivamente la impostación filológica de los estudios. Orbe ha reconstruido, profundizando en temas solamente insinuados por Sagnard, toda la complejidad del sistema filosófico-teológico de los valentinianos, poniendo de relieve su íntima coherencia y su carácter racional. A través de las casi tres mil páginas de su estudio, Orbe apenas si dedica una ojeada de paso a las tesis comparatistas y fenomenologistas.

La racionalidad del pensamiento gnóstico, y del valentinismo en particular, en conexión con su carácter fundamentalmente helenístico, ha seguido encontrando

adeptos: Schneider, Krämer, Boyancé, Crahay, Eltester, Festugière, C. J. de Vogel, Langerbeck, etc.

El descubrimiento de la biblioteca gnóstica de Nag-Hammadi, en 1946, despertó grandes esperanzas entre los investigadores: por fin se establecía contacto directo con los textos de los mismos gnósticos. Ahora bien, a medida que se avanza en el conocimiento de la biblioteca aumentan las perplejidades y aun el desencanto. Demasiadas incógnitas rodean a los famosos trece códices: ¿De dónde proceden? ¿De un grupo herético o de una comunidad ortodoxa? ¿En qué época fue redactado cada uno de los tratados? ¿En qué lengua? Si todos los originales eran griegos, ¿de qué época eran? ¿A qué grupo o secta pertenecían? ¿Cuándo fueron traducidos? ¿Cuál es la extensión de los elementos propiamente coptos? Sin la respuesta a estas preguntas, la biblioteca de Nag-Hammadi es un meteorito caído de no se sabe qué planeta. Por más interesante que sea su contenido, su problemática conexión con el resto del mundo antiguo disminuye su valor aclaratorio y comprobatorio respecto al gnosticismo clásico. En resumidas cuentas, resulta más interesante para una tipología de la gnosis que para una historia del gnosticismo.

IV. LA GNOSIS JUDAICA

EL JUDAÍSMO EN LOS SIGLOS I Y II

Para la dilucidación de los orígenes del gnosticismo es sobremanera importante contemplar la evolución del judaísmo en los siglos I y II de nuestra era. Entiendo aquí por judaísmo el conjunto de grupos religiosos que aceptaban como única escritura sagrada la Biblia de los hebreos, cualesquiera que fueran sus ulteriores elementos diferenciales: tradiciones orales o escritas,

tendencias exegéticas, influencias helenísticas, anticultualismo, antinomismo, mesianismo... En el ámbito de los documentos literarios del judaísmo así entendido, enumeraremos, en particular, los escritos esenios y de la secta de Damasco, Filón, Flavio Josefo, la apocalíptica y los apócrifos veterotestamentarios, el *corpus* cristiano que, más tarde, fue declarado canónico, otros escritos cristianos y parte de los Oráculos Sibilinos [17].

Tal consideración unitaria del judaísmo de los dos primeros siglos responde a criterios estrictamente históricos. Los historiadores del cristianismo suelen separar de este conjunto los documentos que constituyen la proto-historia de la Iglesia y, en particular, cometen el anacronismo de agrupar a algunos de ellos bajo el epígrafe de «Nuevo Testamento» ya en el siglo I, cuando en realidad dicha denominación, válida siempre desde el punto de vista teológico, no puede aplicarse históricamente hasta entrado el siglo II. Durante todo el siglo I, el cristianismo fue una secta, y no precisamente uniforme, del judaísmo. Tratándose de «religiones del libro», no es conveniente hablar de un grupo totalmente diferenciado hasta la configuración de un nuevo *corpus* de libros sagrados. Y el Nuevo Testamento, como escritura de la nueva religión, no aparece hasta entrado el siglo II. Según Baron, la ruptura social entre la sinagoga y los cristianos no comenzó a producirse hasta finales del siglo I, y no fue un proceso instantáneo, sino que se prolongó hasta después del año 135.

---

[17] Bibliografía acerca del judaísmo de los siglos I y II: J. JUSTER, *Les juifs dans l'Empire romain*, París, 1914; S. W. BARON, *A Social and Religious History of the Jews*, II (=*Historia social y religiosa del pueblo judío*, vol. II, Buenos Aires, 1968); G. MOORE, *Judaism in the first Centuries of the Christian Era*, I-III, Cambridge, Mass., 1927-1930; M. SIMON, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain (135-425)*, 2.ª ed., París, 1964.

De acuerdo con el testimonio de Tertuliano, durante el siglo II hubo todavía en los poderes públicos una cierta confusión entre judíos y cristianos. Esto se debió, quizás, al hecho de que muchos grupos de la nueva religión se ampararon en los privilegios legales de la sinagoga hasta el 135. Muestra de la literatura del período ambiguo son los llamados «padres apostólicos», mientras que los primeros escritos inequívocamente cristianos son los redactados por los apologistas [18].

El judaísmo fue una de las comunidades que más se beneficiaron de la tolerancia del Imperio romano respecto a los grupos religiosos. Desde el punto de vista político y administrativo gozó de considerable autonomía. La intransigencia antipoliteísta de la religión hebraica, con su elevada concepción de la unicidad de Dios, le atrajo muchos adeptos. La sinagoga los aceptó bajo un doble estatuto: los que, circuncidándose, se integraban (prosélitos) y los que veneraban a Yahwé sin someterse a todos los preceptos de la Ley (*metuentes*, «temerosos de Dios»). Lo judío llegó a ponerse de moda. Los romanos curioseaban en las sinagogas (había trece en la ciudad a mediados del siglo I, según La Piana). Augusto, dice Suetonio, «felicitó a su nieto Cayo por haber atravesado Judea y no haber ofrecido sacrificios en Jerusalén». El mismo Suetonio afirma que en tiempo de Domiciano, aun después de la sublevación de Palestina, los prosélitos eran muy numerosos. También los documentos cristianos reflejan esa situación [19].

---

[18] TERTULIANO, *Apologeticum* 21, 1. Acerca de la formación del canon del Nuevo Testamento, véase H. F. VON CAMPENHAUSEN, *La formation de la bible chrétienne*, Delachaux et N., 1971; BARON, *Historia social...*, II, pág. 145.

[19] SUETONIO, *Augustus* 43; *Domitianus* 12. Acerca del proselitismo, véanse: JUSTER, *Les juifs...*, I, págs. 276 y sigs.; SIMON, *Verus Israel...*, págs. 316-355. Acerca de las sinagogas de Roma,

El pueblo de la Biblia se hallaba, sin embargo, profundamente dividido tanto en lo doctrinal como en lo institucional. Al viejo cisma de los samaritanos fueron añadiéndose sucesivas marginaciones, como los esenios, la Comunidad de la Nueva Alianza (que llegó a ser reconocida por el Imperio), los cristianos... En la diáspora, los israelitas se abrieron al helenismo, al sincretismo, a la magia, o, según Filón, abandonaron simplemente toda observancia. En Palestina polemizaron tres sectas: los fariseos, los saduceos y los zelotas [20].

ORIGEN DE LA GNOSIS JUDAICA

Entiendo por gnosis judaica una exégesis del Antiguo Testamento que adapta los dogmas bíblicos a las categorías del pensamiento helenístico, principalmente platónico. El ámbito principal de esta reinterpretación es la cosmología, con apertura hacia la teodicea y la antropología. La exégesis versa fundamentalmente sobre los primeros capítulos del *Génesis*. Por su misma naturaleza, esta enseñanza se dirige a una minoría, por lo que responde a la definición convencional de «gnosis». Cronológicamente, este movimiento se inicia en el siglo I y, a través de la mística talmúdica, enlaza con el esoterismo judío medieval. Aquí nos interesa examinar las manifestaciones de la gnosis judaica cronoló-

---

véase LA PIANA, «Foreign groups in Rome during the first two centuries of the Empire», *Harvard Theol. Rev.* (oct. 1927), 346-352.

[20] Acerca del sincretismo, véanse: BARON, *Historia Social...*, II, pág. 32; M. SIMON, «Jupiter-Jahvé: sur un essai de théologie pagano-juive», *Numen* 23 (1976), 40-66. Acerca de la Comunidad de la Nueva Alianza: JUSTER, *Les Juifs...*, I, págs. 492 y sigs.; FILÓN, *Migrat.*, 88 y sigs.

gica y doctrinalmente más próximas al gnosticismo cristiano [21].

Desde el punto de vista de las concepciones religiosas, el judaísmo, ya desde los tiempos post-exílicos, se bifurcó en dos corrientes cada vez más distanciadas: una tendencia escatológico-mesiánica, que desembocaría en la apocalíptica del siglo I, y un movimiento de interiorización de la Ley, cuyos portavoces más conspicuos fueron los fariseos y cuyos rasgos distintivos pueden sintetizarse en las siguientes oposiciones: interesarse por el individuo más que por la comunidad; insistir en el cumplimiento de la Ley más que en el culto; oponer la sinagoga al Templo, y el sabio al sacerdote. Esta corriente experimentó una creciente influencia de la cultura helenística, en particular del estoicismo, primero, y del platonismo después. La tendencia a la interiorización de la Ley caracteriza al Sirácida y al *Libro de la Sabiduría*, a Filón, al *Libro IV de los Macabeos*, a la secta de Qumrán y al fariseísmo, culminando en el total rechazo por parte de Pablo de Tarso.

La destrucción del Templo en el año 70 contribuyó a crispar las actitudes. Se acentuó el dualismo subyacente en la aceptación de las categorías platónicas, dualismo que mantuvo un carácter escatológico en los grupos apocalípticos, pero que se hizo decididamente cosmológico entre los elementos más helenizados de la corriente rabínica. El mundo y la divinidad se distanciaron progresivamente y el espacio intermedio se pobló de genios tomados de la angelología y la demo-

[21] Acerca de la gnosis judaica, véanse: G. SCHOLEM, *Jewish Gnosticism, Merkabah, Mysticism and Talmudic Tradition*, Nueva York, 1960; G. VAN GRONINGEN, *First Century Gnosticism. Its Origin and Motifs*, Leiden, 1967; W. SCHMITHALS, *Die Gnosis in Korinth*, 2.ª ed., Gotinga, 1965; E. M. YAMAUCHI, *Pre-Christian Gnosticism: A Survey of the Proposed Evidences*, Londres, 1973.

nología irano-mesopotámicas. La derrota del pueblo judío llevó, incluso, a algunos espíritus airados a poner en duda los atributos de Yahwé, Dios creador y Dios nacional vencido [22].

El movimiento que hemos denominado «gnosis judaica» representa los aspectos más especulativos de esta evolución doctrinal. En el ámbito de la definición propuesta se subsumirían tanto el *De Opificio* de Filón como el *Evangelio de Juan*. Pero en la perspectiva del gnosticismo cristiano nos interesa únicamente estudiar el grupo más radical dentro de esta gnosis: el de los que establecen distinción entre el Dios supremo y el creador.

Distinguiremos todavía dos posiciones:

a) Los que describen al Dios creador con trazos relativamente benignos: Cerinto, el *Libro de Baruc* de Justino.

b) Los que describen al creador o creadores con trazos malévolos: los simonianos, Menandro. A éstos habría que añadir un grupo de escritos de Nag-Hammadi, tales como la *Hipótesis de los Arcontes* y el *Tratado sobre el origen del mundo*, que responden plenamente a las características de la gnosis judaica aquí descrita, sólo que son bastante más tardíos.

En cuanto a Dositeo, lo poco que sabemos de él no nos permite insertarlo en ninguna de las corrientes reseñadas.

CERINTO.—Según Epifanio, provenía de la comunidad judía de Alejandría. Durante el tiempo de la pre-

[22] Véanse G. JOSSA, «Considerazioni sulle origini dello gnosticismo in relazione al giudaismo», en BIANCHI (ed.), *Le origini...*, páginas 413-426; R. M. GRANT, *Gnosticism and Early Christianity*, 2.ª ed., Nueva York, 1966, pág. 33; SIMON, *Verus Israel...*, páginas 20 y sigs., y «Eléments gnostiques chez Filon», en BIANCHI (ed.), *Le Origini...*, págs. 359-376.

dicación de los apóstoles cristianos pasó a Palestina y, luego, al Asia Menor. Se adhirió a la secta cristiana sin abandonar la observancia judaica, oponiéndose al antinomismo de la cristiandad paulina. Una tradición que se remontaría a Policarpo narra un encuentro casual de Cerinto y Juan en las termas de Éfeso. Ireneo opina que Juan compuso su evangelio precisamente para demostrar la divinidad de Cristo contra Cerinto. No se conocen escritos cerintianos. Ireneo habla de una secta de los cerintianos, muy afín a los ebionitas, y Genadio, en el siglo V, los menciona todavía [23].

La importancia de Cerinto radica en el hecho de que fue, con toda probabilidad, el primer teólogo judío que enseñó la distinción entre el Dios supremo y el Dios creador. No consta si identificó a este último con Yahwé.

EL «LIBRO DE BARUC».—Este escrito viene reseñado por Hipólito en el libro V de la *Refutatio* y atribuido a un tal Justino, personaje absolutamente desconocido por otras fuentes. La doctrina debe adscribirse a la gnosis judaica y no al gnosticismo: falta totalmente la tesis de «la centella divina presente en el hombre» y la figura del Salvador queda reducida a la de un mero profeta. El creador, Eloím, viene descrito con trazos relativamente benignos. La mayor parte del tratado consiste en una exégesis alegórica de los primeros capítulos del *Génesis*.

DOSITEO.—Hegesipo lo menciona entre los cinco fundadores de sectas palestinenses. Orígenes dice que

[23] IRENEO, *Adv. Haer.*, I 26, 1 (doctrina); III 11, 1 (acerca del *Evangelio de Juan)*, y 11, 8 (los cerintianos); HIPÓLITO, *Ref.* VII 33; EUSEBIO DE CESAREA, *Hist. Eccles.*, III 28 (anécdota de las termas); EPIFANIO, *Panarion, Haer.*, 28; PS. TERTULIANO, *Adv. Omn. Haer.*, 3; FILASTRIO, *Haer.*, 36 *(PL* XII, col. 1152); GENADIO, *De Eccles. Dogmat.*, 52 *(PL* LIII, col. 994). Cita a Cerinto la *Epistola Apostol. Aethiopica,* 1 (12).

se proclamó mesías y que insistió en la observancia del sábado. Las *Homilías Pseudoclementinas* lo hacen samaritano, discípulo de Juan Bautista y maestro de Simón, que le sucedió en la jefatura de la secta. Orígenes observa que en su tiempo los dositeanos eran sólo una treintena; pero se los menciona todavía en el siglo X[24].

SIMÓN.—Simón Mago constituye un capítulo muy importante y complejo en la historia del gnosticismo. Para evitar una dispersión de datos estudiaremos aquí tanto la tradición samaritana como la forma tardía del simonianismo, ya próxima al gnosticismo[25].

La tradición heresiológica iniciada por Ireneo presenta a Simón Mago, no como el primer gnóstico, sino como el primer «antepasado» de la herejía valen-

---

[24] Hegesipo, en EUSEBIO, *Hist. Eccles.*, IV 22; ORÍGENES, *Contra Celsum*, VI 2, 11; *In joann. Homil.*, 13, 27; *Pseudoclementinae Homil.*, II 24. Véase T. CALDWELL, «Dositheos Samaritanus», *Kairos*, 4 (1962), 105-117.

[25] Fuentes: *Actus Apost.*, 8; JUSTINO, *I Apolog.*, 26, 1-3; 56, 2; 64; *Dial.*, 120, 6; IRENEO, *Adv. Haer.*, I 23, 1-4; HIPÓLITO, *Refut.*, VI 9-20; *Acta Petri; Homiliae Pseudoclementinae*, princip. II 22-40; III 38-58; XVI-XIX; *Recognitiones*, princip. I 70-74; II; III 12-49; TERTULIANO, *De Anima*, 34; Ps. TERTUL., *Adv. Omn. Haer.*, 1; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.*, II 11; VII 17; ORÍGENES, *C. Celsum*, I 57; V 62; VI 11; HEGESIPO, en EUSEBIO, *Hist. Eccles.*, IV 22, 5; EPIFANIO, *Panarion*, H. 21; FILASTRIO, *Haer.*, 29. Bibliografía: Además de los trabajos sobre el gnosticismo en general, véanse: L. CERFAUX, «La gnose simonienne», *Rech. Sc. Relig.*, 15 (1925), 489-511; 16 (1926), 5-20; 265-285; 481-503 (=*Recueil L. Cerfaux*, I, Gembloux, 1954, págs. 191-258); E. HAENCHEN, «Gab es eine vorchristliche Gnosis?», *Zeitschr. kathol. Theolog.*, 49 (1952), 316-349 (=*Gott und Mensch*, Tubinga, 1965, págs. 265-298); W. SCHMITHALS, *Die Gnosis in Korinth*, 3.ª ed., Gotinga, 1970; J. FRICKEL, *Die Apophasis Megale in Hippolyts Refutatio*, Roma, 1968; J. M. A. SALLES-DABADIE, *Recherches sur Simon le Mage*, París, 1969; W. FOERSTER, «Die ersten Gnostiker Simon und Menander», en BIANCHI (ed.), *Le Origini...*, págs. 190 y sigs.; K. BEYSCHLAG, *Simon Magus und die christliche Gnosis*, Tubinga, 1974; G. LÜDEMAN, *Untersuchungen zur simonianischen Gnosis*, Gotinga, 1975.

tiniana, fundador de una secta y autor de escritos en los que se contiene un sistema teológico heterodoxo tanto respecto al judaísmo como respecto al cristianismo episcopal.

La noticia más antigua acerca de Simón es la que ofrecen los *Hechos de los Apóstoles* (cap. 8, 9 ss.). Se trata de una información tendenciosa destinada a reajustar la figura histórica de Simón para colocarla por debajo de Jesús, como se había hecho ya con Juan Bautista. Como nudo histórico, puede aceptarse que, en torno al año 40, el samaritano Simón desarrolló un activo proselitismo en el contexto geográfico y religioso de Samaria. El carácter mágico de su actividad podría ser una simple calumnia de sus competidores, aunque la frecuencia de las prácticas mágicas en el judaísmo de la época no hace inverosímil tal atribución [26].

El libro de los *Hechos* permite, sin embargo, colegir un dato más importante: en la época de la redacción de los *Hechos* (finales del siglo I), Simón recibía culto como Dios. Su título divino era «la gran Potencia». ¿Se atribuyó el mismo Simón este título o lo hicieron posteriormente sus seguidores? Imposible discernirlo. De hecho, no faltaban profetas que se autoproclamaban dioses, según informa Celso. En todo caso, la constatación del culto a Simón es de enorme relevancia para la historia del cristianismo primitivo: Jesús no sería el único profeta o líder religioso divinizado por sus seguidores. Los avatares del simonianismo ofrecen un interesante paralelo del desarrollo de la primera comunidad cristiana, como ya señaló Waitz en 1904 [27].

---

[26] Para el contexto samaritano y judaico, véanse BARON, *Historia social...*, II, págs. 33 y sigs. (samaritanos); 22 y sigs. (magia); GRANT, *Gnosticism...*, págs. 72-73; LÜDEMAN, *Untersuchungen...*, págs. 39 y sigs. Acerca de Juan Bautista como algo más que un precursor, véase BARON, *op. cit.*, págs. 71 y sigs.

[27] ORÍGENES, *C. Celsum*, VII 9. WAITZ, citado por LÜDEMAN, *Untersuchungen...*, pág. 18.

El testimonio más importante de este segundo estrato de la tradición simoniana es el apologista Justino. De sus noticias se colige que Simón recibía culto de latría como *prôtos theós* (Dios Primero), título sincréticamente asociado a Zeus. No consta explícitamente que Simón fuera adorado como Zeus, pero la suposición es plausible. En el monte Garizim, en Samaria, hubo un templo consagrado a Zeus en la época premacabea. Por otra parte, Celso se hace eco de los diversos nombres de Zeus en la religión sincretista de la época, hallándose entre ellos los de Adonai y Sabaot; sabemos, además, que un culto sincretista judío veneraba a Zeus *Hýpsistos*[28].

Justino hace referencia a una acompañante de Simón, Helena, a la que había sacado de un prostíbulo. El personaje pretende ser histórico y, al igual que Simón, pasó un proceso de demonización: los simonianos la llamaron «primer pensamiento» del dios Simón. La tradición acerca de su estancia en el prostíbulo es altamente significativa, pues deja entrever toda una especulación acerca de la caída del «primer pensamiento» y su salvación por Simón[29]. Estos datos configuran un conjunto doctrinal bastante desarrollado y próximo a las posiciones de los primeros gnósticos cristianos.

El tercer estrato de la tradición simoniana viene constituido por el sistema o los sistemas doctrinales descritos por Ireneo e Hipólito, construcciones éstas ya plenamente gnósticas tanto por su datación (mediados

---

[28] Textos de JUSTINO citados en la n. 25. Acerca de Simón-Zeus, véase LÜDEMAN, *Untersuchungen...*, págs. 49 y sigs.; Celso, en ORÍGENES, *C. Celsum*, V 45. Para Zeus *Hýpsistos*, véase F. CUMONT, en PAULY-WISSOWA, *Realencycl.*, IX, pág. 444.

[29] Véase LÜDEMAN, *Untersuchungen...*, págs. 55 y sigs., y 102-103; BEYSCHLAG, *Simon Magus...*, págs. 127 y 215-216. Una posible identificación de Helena con Atenea, en JUSTINO, *I Apolog.*, 64, 5.

del siglo II), como por su contenido, que presenta contaminaciones cristianas.

La noticia de Ireneo se basa, probablemente, en el perdido *Sýntagma* de Justino *(Adv. Haer.* I 23, 1, 2 y 4) y en otra fuente distinta no identificada (I 23, 3). La especulación parte de los datos ya conocidos de la tradición simoniana, añadiendo curiosos desarrollos acerca de la figura de Helena (identificación con Helena de Troya). El conjunto configura un verdadero sistema teológico. La doctrina trinitaria de la noticia ireneana es modalista, el ciclo de la Sabiduría es confuso (funde *Énnoia* y Sabiduría en una sola persona historificada) y su angelología es típicamente tardo-judaica. Hay que advertir, sin embargo, que el simonianismo del *Adversus Haereses* parece literariamente contaminado por los sistemas de Carpócrates y de Basílides que le siguen en el texto[30].

La noticia de Hipólito ofrece dos bloques distintos. *Ref.* VI 9-18 reproduce parte de un escrito atribuido a Simón, la *Apóphasis Megálē.* Sigue siendo discutida su adscripción a la secta simoniana. Frickel, que ha dedicado un libro entero a la *Apóphasis*, cree que, en realidad, Hipólito reproduce una paráfrasis de la *Apóphasis*; ésta sería un escrito fundamental de la gnosis. Más o menos en la misma línea, Salles-Dabadie opina que la *Apóphasis* representa una gnosis arcaica, sin conexión alguna con el grupo valentiniano. Ni Beyschlag ni Lüdeman aceptan adscribir la obra a los simonianos. Por mi parte, creo que la *Apóphasis* representa una variante dentro de la tradición teológica simoniana, que debió de ser rica y diversa. La *Apóphasis* sería un escrito ca-

---

[30] Véanse mi comentario en nota a *Adv. Haer.*, I 23, 1-4; LÜDEMAN, *Untersuchungen...*, págs. 57 y sigs.; BEYSCHLAG, *Simon Magus...*, págs. 135 y sigs.; 152 y sigs.; 215-216.

nónico de la secta, y la paráfrasis reproducida por Hipólito un comentario exegético del mismo [31].

El segundo bloque de la noticia de Hipólito se basa, en parte, en Ireneo y, en parte, probablemente, en el *Sýntagma* del propio Hipólito. Beyschlag cree poder identificar cinco pasajes del *Sýntagma* insertos en el capítulo que Epifanio dedica a Simón. Estos pasajes provendrían de una fuente distinta de la de Ireneo, lo que explicaría las divergencias entre ambas fuentes [32].

Las restantes noticias acerca de Simón y del simonianismo citadas en la nota 25 son tardías y secundarias.

MENANDRO.—Justino informa que Menandro era samaritano, del pueblo de Caparetea, y que fue discípulo de Simón. Le atribuye también la práctica de artes mágicas. El lugar de su actividad parece que fue Antioquía. Administraba un bautismo que, según él, confería la inmortalidad. Se presentaba a sí mismo como salvador, y fue esta actitud, quizás, la que provocó que los simonianos reivindicaran para Simón títulos soteriológicos. Afirmaba la trascendencia de Dios y atribuía la creación a los ángeles [33].

---

[31] FRICKEL, *Die Apophasis...*; SALLES-DABADIE, *Recherches...*, capítulo IV; LÜDEMAN, *Untersuchungen...*, págs. 24 y sigs.; BEYSCHLAG, *Simon Magus...*, págs. 37-47. Rechaza la adscripción a la escuela simoniana, además, L. CERFAUX, *Recueil...*, I, págs. 220-223. La aceptan con matizaciones LEISEGANG, *Die Gnosis*, Stuttgart, 1924 (=*La gnose*, trad. fr. sin notas, París, 1971, pág. 52); SCHMITHALS, *Die Gnosis...*, págs. 36 y sigs.

[32] BEYSCHLAG, *Simon Magus...*, págs. 30 y sigs., 37. Los pasajes del *Panarion* de EPIFANIO (identificados por cotejo con el Ps. Tertuliano y Filastrio) son: H. 21, 2, 4; 3, 1. 3. 4. 5.

[33] JUSTINO, *I Apolog.*, 26, 1, 4; IRENEO, *Adv. Haer.*, I 23, 5; EUSEBIO, *Hist. Eccles.*, III 26.

V. EL GNOSTICISMO CRISTIANO DEL SIGLO II

CARACTERIZACIÓN GENERAL

Entramos ya en la reseña del gnosticismo propiamente tal, entendido en los términos de la definición acordada en Mesina. Sin embargo, englobaremos en el tratamiento a otros sectarios que, aun sin reunir todos los requisitos para ser declarados plenamente gnósticos, flanquean tan ceñidamente el gnosticismo, que no se pueden arrancar de él sin grave daño histórico. Tales son los marcionitas y Hermógenes.

Conviene tener presente, ante todo, que las fuentes casi exclusivas para el conocimiento del gnosticismo del siglo II son los heresiólogos eclesiásticos, es decir, los oponentes de los gnósticos. Las obras de los heresiólogos son eminentemente polémicas y, tratándose de los principales, Ireneo e Hipólito, sus objetivos apologéticos vienen claramente definidos en sus respectivos prefacios. Uno y otro pretenden *desvelar* el *sistema* especulativo anticristiano que se esconde bajo las apariencias de la ortodoxia. Pero lo que no queda claro en absoluto es que valentinianos o basilidianos se adhiriesen siempre a uno u otro de tales sistemas. Es más, la mayoría de los documentos gnósticos literales que poseemos (*Carta a Flora*, fragmentos de Heracleón, de Valentín, de Basílides) parecen preocuparse muy poco de cuestiones cosmológicas. Y aunque el *Evangelio de Verdad* y el *Tratado sobre la Resurrección* son valentinianos y arcaicos, ofrecen, sin embargo, dos ejemplos de escritos gnósticos nada esotéricos y pasablemente ortodoxos. En conclusión, el gnosticismo sistematizado de los heresiólogos no es todo el gnosticismo, sino sólo su vertiente especulativa y esotérica [34].

---

[34] Véanse, mis introducciones (*infra*) al *Adversus Haereses* y (en el vol. II) a la *Refutatio*, y K. KOSCHORKE, *Die Polemik der*

El problema de los orígenes de este gnosticismo queda reducido a modestas proporciones, si respetamos las convenciones metodológicas y si no distorsionamos la continuidad de la evolución que lleva del judaísmo al cristianismo y de la gnosis judaica al gnosticismo cristiano.

Ahora bien, del mismo modo que hemos rehusado arrancar a la gnosis judaica de su contexto vital y doctrinal, que eran la sinagoga y el Antiguo Testamento, también rechazamos ahora todo acercamiento al gnosticismo cristiano que implique su enajenación de la Iglesia cristiana y del Nuevo Testamento. Los gnósticos cristianos —y, sobre todo, su escuela más importante, los valentinianos— eran miembros de las comunidades cristianas (en Alejandría, en Roma, en Lugdunum, hoy Lyón, en África) como atestiguan los propios heresiólogos. Ireneo dice que los valentinianos pregonaban «pensar como nosotros» y «decir las mismas cosas y sostener las mismas doctrinas», por lo que no querían ser denominados herejes. Simplemente, proseguían, unos son los «eclesiásticos comunes» y otros (los valentinianos) los «eclesiásticos diferentes». Según Tertuliano, los valentinianos *communem fidem affirmant* («afirman mantener la fe común»). Lo mismo atestigua Orígenes, quien confirma la noticia de Ireneo según la cual los gnósticos «se autodenominan eclesiásticos»[35].

Gnostiker gegen das kirchliche Christentum, Leiden, 1978, páginas 204-207.

[35] IRENEO, *Adv. Haer.* III 15, 2. Cf. también III 16, 6; 16, 8; 17, 4; TERTULIANO, *Adv. Valent.*, 1; ORÍGENES, *Comment. Ser. in Math.*, 33 (G.C.S., 11, págs. 60, 21 y sigs.). Cf. también *Evang. Philip.*, N.H., II 3, *logia* 6, 49, 67, 95, 97. Una situación parecida reflejan, para el siglo III, el *Apocalipsis de Pedro* (N.H., VII 3) y el *Testimonium Veritatis* (N.H., IX 3). Véase KOSCHORKE, *Die Polemik...*, págs. 177-178.

La teología de los gnósticos se basa en una exégesis alegórica del Nuevo Testamento, y las cuestiones doctrinales de las que se ocupan son los grandes temas de la especulación teológica de los siglos II y III: la Trinidad, la creación, la divinización del hombre, la redención, el nacimiento virginal, la crucifixión, la Iglesia, el fin del mundo..., hasta tal punto que Clemente de Alejandría exclama: «Han robado la regla de fe de la Iglesia»[36]. ¿Fueron aberrantes sus respuestas? La reciente investigación, obnubilada por la brillante metodología de los comparatistas, ha tendido a responder afirmativamente, alejando a los gnósticos de la ortodoxia y proponiendo para ellos un espacio propio que hubo que rellenar con ingredientes de procedencia heterogénea. Pero ya algunos estudiosos del siglo XVIII habían aprendido a no dejarse impresionar por los aspavientos de los heresiólogos eclesiásticos. A ellos se refiere Mosheim: «Dicen (Beausobre y otros) que las expresiones estrafalarias e insólitas de Valentín ofuscaron a los antiguos doctores, de modo que no captaron la fuerza de sus doctrinas. Si un estudioso perspicaz arranca este revestimiento exterior y atiende al contenido más que a las formas, comprobará que la discordancia entre las doctrinas de Valentín y las doctrinas comunes de los cristianos es menor de lo que pudiera parecer.» Antonio Orbe, después de citar a Mosheim, insiste: «Así se explica que, aun tratándose de escuelas cristianas, los críticos se dejen siempre alucinar por cuestiones genéricas, tales como su dependencia de gnosis paganas, helenística o iránica, resbalando por el contenido específico.» «Conviene subrayar, dice luego, la ausencia entre los críticos de un estudio

---

[36] CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.*, VII 105, 5. Véanse referencias acerca de los diversos artículos de la fe en KOSCHORKE, *Die Polemik...*, págs. 178-179.

serio sobre los elementos específicos del dogma cristiano en sus primeras especulaciones. Casi todos ellos tratan de explicar la teología gnóstica sin recurrir para nada a la de los primeros apologetas y dogmáticos.» «Los historiadores de las religiones, añade, han hecho caso omiso de tales problemas (los trinitarios) y ni siquiera los han planteado.» Y en directa oposición a Puech («la pensée gnostique... est incapable de penser rationellement par concepts»), Orbe afirma: «No creo en la incapacidad de pensar racionalmente por conceptos de los gnósticos» [37].

La constatación de la pertenencia del gnosticismo a la Iglesia cristiana no debe hacer olvidar, sin embargo, la originalidad de la posición gnóstica. El cristianismo preniceno es doctrinalmente muy variado y, si bien en cuestiones de disciplina el episcopado fue imponiendo su autoridad, en los litigios doctrinales faltó un criterio seguro de ortodoxia. Los gnósticos se mantuvieron muy próximos a la Gran Iglesia en teología trinitaria, mientras mantuvieron posiciones divergentes en lo concerniente a la creación, al Antiguo Testamento, a la antropología y a la cristología; siempre, sin embargo, dentro del marco de la revelación neotestamentaria. Para ellos se trataba simplemente de «profundizar» en el sentido del texto revelado.

La originalidad de la vía gnóstica depende de dos factores generales: *a)* una profundización en la exégesis veterotestamentaria, ya iniciada por la gnosis ju-

---

[37] IOH. LAURENT. MOSHEMII, *De Rebus Christianorum ante Constantinum Magnum Commentarii,* Helmstadii, 1753, pág. 377. Las tres primeras citas de ORBE pertenecen a la Introducción al volumen I de sus *Estudios Valentinianos,* 1958. El texto de H.-Ch. PUECH es de su obra *En quête de la Gnose,* I: *La Gnose et le temps, et autres essais,* París, 1978, pág. 110. La última cita de ORBE en la obra citada, pág. 209.

daica; *b)* una mayor apertura hacia el helenismo, en particular hacia el platonismo.

Los gnósticos no enseñaron un rechazo total del Antiguo Testamento. En este punto se mantuvieron equidistantes entre Marción, que lo rechazaba de plano, y la Iglesia episcopal, que lo aceptaba como Sagrada Escritura. La posición de Ptolomeo en su *Carta a Flora* puede considerarse representativa del gnosticismo cristiano. De hecho, prácticamente todas las noticias acerca de los gnósticos presentan citas del Antiguo Testamento, sobre todo del *Génesis.* Es más: todo un grupo de escritos gnósticos está constituido por comentarios exegéticos de los primeros capítulos del *Génesis:* de los naasenos, peratas, setianos, ofitas de Ireneo... Incluso en el valentinismo, que se articula sobre la exégesis del Nuevo Testamento, hay notables secciones de interpretación alegórica del Antiguo (por ejemplo: *Adv. haer.* I 5, 5; I 18-19; *Exc. Theod.* 47-51). A través de una exégesis alegórica, inspirada en Filón pero mucho más radical, los gnósticos leían en el *Génesis* la generación de las hipóstasis divinas, la degradación del *pneûma*, su inserción en el alma del hombre y la obra del Demiurgo. ¿Cuál era la mediación de esta exégesis? Una lectura, también muy peculiar, del platonismo y, sobre todo, del *Timeo*[38]. Abordamos con esto el segundo de los factores de diferenciación mencionados más arriba.

Desde mediados del siglo I a. C., la filosofía platónica, rescatada de manos de los escépticos, vuelve a

---

[38] Acerca de los gnósticos y el Antiguo Testamento, véanse CAMPENHAUSEN, *La formation...*, citado, *infra*, n. 18; J. MAIER, *Vom Kultus zur Gnosis*, Salzburgo, 1964. Opinan que los primeros gnósticos rechazaban el Antiguo Testamento: A. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I, 4.ª ed., Tubinga, 1909, pág. 373; R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, 4.ª ed., Tubinga, 1961, págs. 111-112; W. BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, 2.ª ed., Tubinga, 1964, págs. 198 y sigs.

florecer en el mundo helenístico en estrecha alianza con el neopitagorismo. Se considera a Antíoco de Ascalón (*ca.* 150-68 a. C.) artífice de este resurgimiento, seguido, en el siglo I d. C., por Eudoro y Plutarco. El denominado «platonismo medio» tuvo su mejor momento en el siglo II con Albino, Apuleyo, Máximo de Tiro y Numenio de Apamea. La corriente neopitagórica estuvo representada, principalmente, por Nicómaco de Gerasa y Moderato de Gades[39].

Durante el Alto Imperio romano el platonismo fue una filosofía de minorías, con neta coloración religiosa. El panorama filosófico seguía estando dominado por un estoicismo ecléctico de corte posidoniano, con mezcla de elementos platónicos y aristotélicos. Los sectores más laicos de la sociedad, por su parte, se adherían preferentemente al aristotelismo. Celso cree poder dar razón de este fenómeno: «se adhieren al platonismo, porque desprecian a los demás como individuos de menos importancia; o al peripateticismo, porque corresponde mejor a las necesidades humanas y admite con sensibilidad el valor de las cosas buenas en la vida presente, aventajando en esto a los demás sistemas»[40].

En el siglo I el platonismo influyó en los sectores más evolucionados del judaísmo, dando lugar a la denominada «gnosis judaica». El influjo del platonismo fue decisivo para la irrupción, ya en el siglo II, de la primera teología cristiana después del paulinismo. El platonismo cristiano tuvo dos versiones. La más moderada estuvo representada por los apologistas, sobre

---

[39] Acerca del platonismo medio véanse: H. J. KRÄMER, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam, 1964; PH. MERLAN, *From Platonism to Neoplatonism*, 3.ª ed., La Haya, 1975, y «Greek Philosophy from Plato to Plotinus», en *The Cambridge History of later Greek and early Medieval Philosophy*, Cambridge, 1970; J. DILLON, *The Middle Platonists*, Ithaca, N. York, 1977.

[40] ORÍGENES, *C. Cels.* I 10.

todo por Justino; su intento fue verter el cristianismo en moldes platónicos respetando la letra de la Escritura cristiana. La más extremosa es la de los gnósticos, sobre todo los valentinianos, que, mediante una exégesis alegórica, adecuan el dato neotestamentario a una estructura filosófica netamente platonizante. Ambas teologías constituyen interpretaciones divergentes de la misma tradición religiosa.

El platonismo de los gnósticos no se reduce a una colección de temas paralelos desligados entre sí, sino que constituye la misma médula de la especulación (no de la fe) de los maestros gnósticos: su fe es la de la Iglesia; su filosofía, la de Platón. El valentinismo, y, en menor grado, los demás grupos, es un sistema filosófico-teológico completo y consistente, estructurado sobre los conceptos fundamentales del platonismo tardío. En este punto suscribo las conclusiones de Krämer, al término de su capítulo dedicado al gnosticismo: «Hasta ahora el movimiento gnóstico —incluso en sus más elevadas manifestaciones— ha sido casi siempre dejado aparte como algo exterior a la corriente de la historia de la filosofía, y esto, sin razón alguna que lo justifique. En realidad, representa —por lo menos en su presentación valentiniana— un importante eslabón en la tradición que discurre desde el platonismo antiguo hasta el neoplatonismo...» Para Krämer, el gnosticismo bebe las aguas platónicas en la propia fuente de la Academia antigua (Espeusipo y Jenócrates) y es un precedente inmediato y clarificador de la filosofía de Plotino [41].

---

[41] KRÄMER, *Der Ursprung...*, pág. 263. Abunda en el mismo criterio la profesora C. J. DE VOGEL, «On the Neoplatonic character of Platonism and the Platonic character of Neoplatonism», *Mind* 52 (1953), 43-64. El carácter platónico y filosófico del gnosticismo había sido sostenido ya por PORFIRIO, cf. *Vita Plotini* 16.

No hay espacio, en esta introducción, para una exposición de los diversos aspectos del platonismo gnóstico. Me limitaré a indicar los puntos principales referentes al valentinismo:

a) Existencia de tres hipóstasis divinas: el Sumo Trascendente, el Intelecto y el Alma (Sabiduría). Respecto al Sumo Trascendente, afirmación explícita de hallarse más allá del ser, del uno y del intelecto.

b) Interpretación monística de los tres principios metafísicos: «Deus, formaeque, materia».

c) Dualismo secundario en sus dos manifestaciones:

1. Cosmológico: radical diferencia entre el mundo superior *(Pléroma)* y el inferior *(Kénoma)*, con posición de un espacio intermedio que participa de ambos *(ogdóada,* círculo de los fijos).
2. Antropológico: no limitado al tema del alma-cuerpo, sino incluyendo la distinción alma superior/alma inferior.

d) Cosmogonía: operación del Demiurgo con las formas superiores; intervención de demiurgos inferiores [42].

Denominaciones gnósticas

Designo con un término genérico, «denominaciones», a los diversos grupos gnósticos para no prejuzgar el tipo de entidad histórica referida en los variados nombres de «secta» o «escuela» que nos han transmi-

---

[42] Véase Krämer, *Der Ursprung...*, págs. 223-264; R. Crahay, «Éléments d'une mythopée gnostique dans la Grèce classique», en Bianchi (ed.), *Le Origini...*, págs. 323-339; P. Boyancé, «Dieu cosmique et dualisme», *ibid.*, págs. 340-356; J. Montserrat Torrents, «El carácter platónico de la doctrina valentiniana de las tres hipóstasis», *Enrahonar* 1 (1981), 17-31.

tido los heresiólogos, muy dados, como sabemos, a otorgar cuerpo y sistema a lo que, en ocasiones, no era más que el intrascendente ensayo especulativo de un ortodoxo con pretensiones de filósofo[43].

Una clasificación sobre base histórica o cronológica resulta inviable, habida cuenta de la escasez de datos suministrados por las fuentes. Lo mismo cabe decir de una eventual distribución geográfica. Por mi parte, he optado por partir de un criterio que me parece fundamental tratándose de «religiones de libro»: la exégesis de los textos sagrados. En este punto coincidiremos con los heresiólogos que articulan sus noticias en torno al tratamiento exegético. Dividiremos, pues, las denominaciones gnósticas cristianas del siglo II en dos grandes grupos: los que se basan, principalmente, en una exégesis del Antiguo Testamento y los que parten, sobre todo, de una exégesis del Nuevo. Uno y otro grupo utilizan ambos Testamentos; la diferencia estriba en el tipo de exégesis adoptado como punto de partida.

N. B.—En los apartados siguientes estudiaremos las diversas denominaciones desde el punto de vista de la historia externa. El análisis de los contenidos doctrinales se reserva para las notas explicativas de los textos traducidos.

a) *Denominaciones gnósticas basadas en una exégesis del Antiguo Testamento.*

El texto veterotestamentario privilegiado fue, al igual que en el caso de la gnosis judaica, el *Génesis*. Resulta tentador colocar a este grupo en conexión inmediata con la susodicha gnosis judaica, a guisa de

---

[43] Véase el esclarecedor artículo de F. WISSE, «The Nag-Hammadi Library and the haeresiologists», *Vigil. Christ.* 25 (1971), 205-223.

eslabón entre ésta y el gnosticismo cristiano. Pero, si bien desde el punto de vista doctrinal esta evolución es plausible, desde el punto de vista cronológico no resultaría siempre justificada. No hay, a mi entender, una modalidad de paso específica de la gnosis judaica al gnosticismo cristiano. Dentro del fenómeno general del paso del judaísmo al cristianismo cada denominación gnóstica tiene su propio punto de sutura con el judaísmo, y esto es lo que hay que elucidar en cada caso.

SATORNILO.—Satornilo (*Satornîlos* o *Satorneîlos* en griego, *Saturninus* en latín) enseñó en Antioquía durante el reinado de Adriano (117-138). Justino, en su *Diálogo*, escrito después de 155, menciona a los satornilianos entre los herejes «con los cuales no tenemos comunión». Vivió de cerca, pues, la revuelta de Bar Kochba y la definitiva destrucción de Jerusalén (135). Nada más se sabe acerca de él[44].

Satornilo sostuvo la radical distinción entre el Dios supremo y el creador, Dios de los judíos, descrito con trazos muy negativos. Con esto se enfrentaba no sólo con el judaísmo ortodoxo, sino con los judeocristianos, uno de cuyos principales centros fue precisamente Antioquía. Pero, al mismo tiempo, la cosmogonía y la antropogonía satornilianas se basan en una exégesis de los primeros capítulos del *Génesis* y su angelología debe mucho a la apocalíptica. Los satornilianos, como más tarde Taciano, otro sirio, profesaban el encratismo.

LOS BARBELOGNÓSTICOS.—Ireneo ofrece noticia acerca de dos grupos, designados genéricamente «gnósticos», que, a su manera de ver, constituían un antecedente

[44] JUSTINO, *Dial.* 35, 6; IRENEO, *Adv. Haer.* I 24, 1-2; HIPÓLITO, *Ref.* VII 28; TERTULIANO, *De anima* 23; PS. TERTUL., *Adv. Omn. Haer.* 1; EUSEBIO, *Hist. Eccles.* IV 22, 5; EPIFANIO, *Pan.*, H. 23; FILASTRIO, *Haeres.* 31.

inmediato del valentinismo: los denominados por los historiadores «barbelognósticos» y «ofitas de Ireneo».

Los barbelognósticos son desconocidos por Hipólito, Clemente de Alejandría, Orígenes y Tertuliano. En cambio, Epifanio, Teodoreto y Filastrio les otorgan gran importancia. Epifanio, en particular, describe con morosidad la doctrina y los ritos de unos sectarios alejandrinos a los que designa «gnósticos», entre cuyos grupos se hallaban los «borborianos», los «barbelitas» y otros. La doctrina de tales «gnósticos» coincide en una pequeña parte con la de los barbelognósticos de Ireneo y la de los *gnōsticoí* de Hipólito[45].

Existe un notable paralelismo entre la exposición de Ireneo y el *Apócrifo de Juan*. De este escrito copto poseemos cuatro versiones: dos breves (*Papyrus Berolinensis* 8502 y Nag-Hammadi III 1) y dos largas (Nag-Hammadi II 1 y IV 1). Las versiones cortas parecen ser las más antiguas y difieren entre sí sólo en detalles. El original griego se remonta, probablemente, al siglo II[46].

El *Apócrifo de Juan* (me refiero a la versión breve) se divide en dos partes. La primera da noticia de una visión y versa sobre el Dios trascendente, la cosmogonía y la caída de Sabiduría. La segunda consta de diez preguntas dirigidas a Jesús por Juan, con sus respuestas. El texto de Ireneo recoge parte de la descripción

---

[45] *Adv. Haer.* I 29, 1-4; EPIFANIO, *Pan.*, H. 26, 1-3; TEODORETO, *Haer. Fab. Comp.* I 13; FILASTRIO, *Haer.* 33, 2. Acerca de los *gnōsticoí* de Hipólito en cuanto distintos de los naasenos, véase mi introducción a la *Refutatio*.

[46] Véanse R. KASSER, «Bibliothèque gnostique I-IV: *Le Livre Secret de Jean*», *Rev. Théol. Philos.* 97 (1964), 140-150; 98 (1965), 129-155; 99 (1966), 163-181; 100 (1967), 1-30; Y. JANSSENS, «L'*Apocryphe de Jean*», *Le Muséon* 83 (1970), 157-165; 84 (1971), 43-64 y 403-432. Véase, también, *infra*, n. 351.

del Dios supremo, la cosmogonía y la caída de Sabiduría, con importantes variaciones.

En la primera parte, la inspiración veterotestamentaria, aunque presente, es algo remota. En cambio, las cuestiones 1-3 y algunas líneas de la 10, en la segunda parte, son paráfrasis de *Génesis* 1-7. Es curioso observar que el autor se toma la libertad de corregir a Moisés en diversas ocasiones (por ejemplo, págs. 45, 8; 58, 15; 59, 17 Till). La narración de la creación del hombre coincide, a grandes trazos, con la de Satornilo.

La inspiración, directa o indirecta, en el Antiguo Testamento y la irrelevancia de los temas neotestamentarios (apenas un par de citas de los evangelios) hacen de los escritos barbelognósticos excelentes testimonios del grupo de denominaciones gnósticas basadas en una exégesis del Antiguo Testamento, orientada, más o menos espontáneamente, hacia el cristianismo. En el caso del *Apócrifo de Juan*, el elemento cristiano parece simplemente sobreañadido.

«OFITAS» DE IRENEO.—El segundo de los grupos considerados por Ireneo como antecedente inmediato del valentinismo es el de los equívocamente denominados «ofitas». Ireneo se refiere a ellos simplemente como «otros». La confusión proviene de los heresiólogos posteriores. Acerca de estos sectarios carecemos absolutamente de datos históricos relativos al siglo II [47].

La mayor parte del resumen de Ireneo (§§ 1 al 11) consiste en una exégesis alegórica de los primeros capítulos del *Génesis*, con particular atención a la pneumatología. El Dios del Antiguo Testamento se presenta

[47] Fuentes: *Adv. Haer.* I 30, 1-14, parcialmente resumido por Ps. TERTUL., *Adv. Omn. Haer.* 2; EPIFANIO, *Pan.*, H. 37; TEODORETO, *Haer. Fab.* I 14. Véase A. ORBE, «Cristología de los ofitas», *Estud. Ecles.* 48 (1973), 191-250, y «El pecado de los arcontes», *ibid.* 43 (1968), 345-379.

como Dios inferior, aunque no malo. El elemento divino en el hombre (aquí designado «impregnación de luz») juega un papel fundamental en el sistema. La angelología conecta con el judaísmo tardío. El ciclo neotestamentario (§§ 11-14) refleja una especial interpretación de los datos evangélicos, aunque sin alegorizaciones. En conjunto, el sistema es gnóstico de pies a cabeza.

LOS OFITAS DE ORÍGENES EN GENERAL.—Los heresiólogos dan cuenta de la existencia de sectas cristianas que atribuían a la serpiente una importante función doctrinal o le rendían culto: los ofitas de Celso, los (auténticos) ofitas de Ireneo, los naasenos y los peratas de Hipólito, los ofitas del pseudo-Tertuliano, de Epifanio y de Filastrio [48].

Otras muchas sectas, mencionadas sobre todo por los heresiólogos del siglo IV en adelante, aluden a la serpiente sin otorgarle aún una función doctrinal relevante. Entre ambos grupos resulta que la mayoría de las denominaciones gnósticas de segundo orden hacen un hueco a la serpiente. De aquí al pan-ofitismo hay un paso, y lo dieron, a principios de siglo, R. Liechtenhan, E. F. Scott, C. Schmidt y W. Bousset, entre otros. Estos autores quisieron ver en el ofitismo la forma más temprana y difundida del gnosticismo, común al paganismo, al judaísmo y al cristianismo. E. de Faye opuso serias reservas a una generalización tan precipitada y la controversia acabó por extinguirse. En la actualidad se engloban bajo el epígrafe de ofitas a las denominaciones reseñadas en nuestro primer grupo, sin minusvalorar, con todo, la importancia de la simbología de la serpiente en la historia de las religiones [49].

[48] CELSO, en ORÍGENES, *C. Cels.* V 24-39; *Adv. Haer.* I 30, 15; HIPÓLITO, *Ref.* V 6, 3; 9, 11-22; PS. TERTUL., *Adv. Omn. Haer.* 2; EPIFANIO, *Pan.*, H. 37; FILASTRIO, *Haer.* 1. Acerca de la serpiente, véase nuestro vol. II, n. 2 de *Refutación de todas las herejías.*

[49] Véase un breve resumen de la controversia en el *Diction. Théol. Cath.*, XI, cols. 1063-1067.

Aquí nos ocuparemos únicamente de los grupos ofíticos del siglo II.

LOS OFITAS DE ORÍGENES DEL «ADVERSUS HAERESES» I 30, 15.—Después de reseñar el sistema de los mal llamados «ofitas», Ireneo da cuenta de un grupo que, apoyándose en *Génesis* 3, 1, identificaba a la Sabiduría con la serpiente del Paraíso, alegorizando acerca de la forma serpentina de los intestinos humanos.

LOS OFITAS.—El filósofo Celso, en su *Discurso verídico (ca.* 178), en su afán de restar originalidad al cristianismo, desentierra un extraño gráfico utilizado, según él, por una secta cristiana. Orígenes, setenta años más tarde, dice haber dado con el dichoso diagrama y lo atribuye a una secta llamada de los ofitas, a los que niega la condición de cristianos. Según el alejandrino, el fundador de la secta fue un tal Eufrates. Si esto fuera cierto, habría que identificar a los ofitas con los peratas, cosa que está por dilucidar[50].

Sin embargo, según se desprende de las noticias conjuntas de Celso y de Orígenes, los ofitas eran un grupo gnóstico cristiano cuyo sistema especulativo se basaba en una interpretación alegórica del Antiguo Testamento, con algunas contaminaciones valentinianas. Veneraban a la serpiente del Paraíso por haberse enfrentado con el Dios de la creación mosaica; su angelología remite al esoterismo apocalíptico y tiene paralelos en los «ofitas» de Ireneo, en el *Apócrifo de Juan* y en el *Tratado sobre el origen del mundo*; especulan sobre las dos iglesias (celestial y terrena) y creen en la resurrección de la carne.

En resumen, los ofitas podían ser un *thíasos* («grupo») alejandrino que profesaba un sincretismo típica-

---

[50] ORÍGENES, *C. Cels.* VI 24, 28. Acerca de Eufrates, véase la referencia a los peratas.

mente egipcio, mezcla de judaísmo, magia y cristianismo, con algún toque platónico mediatizado, quizás, por el hermetismo.

LOS NAASENOS.—Se trata aquí del grupo designado por Hipólito «naasenos» en *Ref.* V 6, 3, y reseñado en *Ref.* V 9, 11-22, distinto, a mi manera de ver, de los *gnōsticoí* a los que se refiere la noticia hipolitiana entre los dos lugares citados.

Los naasenos (el nombre les viene del hebreo *nahas*, serpiente) se llevan la palma del ofitismo: veneran a la serpiente en templos y la ponen como principio cosmogónico absoluto. Su atributo es el bien y su obra la belleza. Para describir la operación de la serpiente-bien en el ser humano, los naasenos recurren a una ingeniosa alegoría de los cuatro ríos del Paraíso. Prosiguen relacionando el «agua sobre el firmamento» de *Génesis* 1, 2 con el «agua viva» del *Evangelio de Juan* 4, 10-14 y otros pasajes del mismo *Evangelio*, para terminar proclamándose, a fuer de espirituales, los únicos cristianos.

Se trata, pues, de una secta rigurosamente cristiana que articula todavía su especulación en torno al Antiguo Testamento. De hecho, es el primero de los cuatro grupos reseñados por Hipólito en su libro V, y que tienen en común la exégesis de los primeros capítulos del *Génesis*.

LOS PERATAS.—La segunda de las sectas ofíticas que Hipólito estudia en su libro V es la de los peratas. Sus fundadores serían Eufrates el Perata (mencionado por Orígenes en conexión con los ofitas) y Celbes o Aquembes de Caristios, personaje desconocido por otras fuentes. El sobrenombre de «perata» *(peratikós)* es explicado por el mismo Hipólito como derivado de *peráō*, «rebasar (la corrupción)». Celbes sería originario de la ciudad de Caristios en Eubea.

Hipólito pretende sugerir que ha reunido toda una biblioteca perática. Cita textualmente una obra titulada *Los alcaides hasta el éter*, y, en su recensión del peratismo, parece depender de otras dos fuentes distintas. En su descripción de la astrología perática parafrasea un pasaje de Sexto Empírico [51].

A todas luces, Hipólito manipula sus fuentes para dar razón de su tesis: los peratas han sacado sus doctrinas de los astrólogos. Sin embargo, su noticia es lo suficientemente amplia para permitir la restitución del sistema perático en sus grandes líneas. Los peratas parten de una exégesis del Antiguo Testamento, cuyos pasos principales son los primeros versículos del *Génesis* (sobre todo, los referentes a las aguas), el paso del Mar Rojo y la serpiente del desierto, convertida en punto central de su alegoría cristiana. El sistema es de neto corte platónico medio y aparece ornamentado con brillantes disquisiciones astrológicas.

LOS SETIANOS.—La secta de los setianos, estudiada por Hipólito en su libro V, tiene poco que ver con la del Pseudo-Tertuliano y Epifanio. Este último, en concreto, afirma con toda claridad que se refiere a un grupo de contemporáneos suyos [52].

El nombre de setianos no queda justificado en la recensión de Hipólito, por más que incluya una rápida alusión a la tríada Caín, Abel y Set, y les atribuya una *Paráfrasis de Set* [53].

Para Hipólito, los setianos son unos simples plagiarios de los antiguos teólogos griegos, en particular de

---

[51] HIPÓLITO, *Ref.* IV 2, 1; V 13, 9; 15, 1; 14, 10. El pasaje de SEXTO EMPÍRICO (*Adv. Mathem.* V 13-14), en V 15, 4.

[52] PS. TERTUL., *Adv. Omn. Haer.* 2; EPIFANIO, *Pan.*, H. 39, 1-5.

[53] *Ref.* V 20, 2. La *Paráfrasis de Set* viene mencionada en V 22. Presenta algunas concomitancias con la *Paráfrasis de Shem* de Nag-Hammadi (VII 1).

Orfeo. En realidad, el sistema setiano se basa en una exégesis alegórica del *Pentateuco*, con particular énfasis en los pasajes cosmogónicos del *Génesis*. Las citas del Nuevo Testamento son escasas, aunque el carácter cristiano de la secta no deja lugar a dudas. La serpiente es una alegoría del Demiurgo y también el disfraz bajo el que el Logos penetra en el seno de la virgen.

Filosóficamente, el documento de los setianos es ecléctico, inspirado en el dualismo cosmológico platónico, con superficiales elementos aristotélicos y estoicos. Presenta algunos paralelismos con el *Poimandres*.

MONOIMO.—Introduzco a Monoimo en este grupo de denominaciones gnósticas, con algunas reservas. La noticia que ofrece Hipólito es breve y no resulta fácil explicitar el «sistema» de este gnóstico, mucho menos dilucidar el papel que en él juega la exégesis del Antiguo Testamento [54].

Monoimo el Árabe no se menciona en ninguna otra fuente del gnosticismo. Su especulación presenta un cierto parentesco con la de los *gnōsticoí* de Hipólito. Su cosmogonía se basa en una exégesis alegórica del *Génesis*. Su dependencia literaria del Nuevo Testamento es débil. Al final de la noticia, Hipólito copia un breve fragmento de una carta de Monoimo a Teofrasto, texto de elevado tenor espiritual.

LOS CAINITAS.—Ireneo termina el repertorio de herejías de su libro I con una breve noticia acerca de la secta de los cainitas o *caïanoí*. El Pseudo-Tertuliano, Epifanio y Filastrio amplían la información de Ireneo con datos que parecen aplicables al grupo reseñado por el lugdunense [55].

---

[54] HIPÓLITO, Ref. VIII 12-15.

[55] *Adv. Haer.* I 31, 1-2; PS. TERTUL., *Adv. Omn. Haer.* 2; FILASTRIO, *Haer.* 2; EPIFANIO, *Pan.*, H. 38.

Los cainitas representan un caso extremo de oposición al Dios del Antiguo Testamento. Sin embargo, se fundan en una exégesis, muy suya, pero literal, de la historia veterotestamentaria. Ireneo les adscribe un *Evangelio de Judas* y Epifanio, un apócrifo paulino [56].

b) *Denominaciones gnósticas basadas en una exégesis del Nuevo Testamento.*

Los grupos que aquí reseñaré se caracterizan por una dependencia directa de los textos neotestamentarios. La cosmogonía y la antropogonía derivadas de la exégesis del *Génesis* no son preteridas, sino rebasadas. Los pasajes neotestamentarios de apoyo son el prólogo del *Evangelio de Juan* y la narración del bautismo de Jesús, pero la exégesis gnóstica cubre prácticamente todos los escritos del Nuevo Testamento, tenidos ya por texto sagrado. Teológicamente, el desarrollo de la doctrina trinitaria supone una diferencia radical respecto a la especulación judaica.

BASÍLIDES [57].—Según Epifanio, Basílides fue discípulo de Menandro y condiscípulo de Satornilo en Antioquía. Sin embargo, no se sabe de actividad alguna de

[56] EPIFANIO, *Pan.*, H. 38, 2, 5.

[57] Véanse: G. QUISPEL, «L'homme gnostique. La doctrine de Basilides», en *Gnostic Studies*, I, Estambul, 1954, págs. 103-133; R. M. GRANT, «Gnostic Origins and the Basilidians of Irenaeus», *Vig. Christ.* 13 (1959), 121-125; W. FÖRSTER, «Das System des Basilides», *New Test. Stud.* 9 (1967), 233-255; A. ORBE, «El diácono del Jordán en el Sistema de Basílides», *Augustinianum* 13 (1973), 191-230; A. MÉHAT, «Apocatastasis chez Basilides», en *Mélanges Puech*, París, 1978, págs. 365-373; W.-D. HAUSCHILD, «Christologie und Humanismus bei dem Gnostiker Basilides», *Zeitschr. neutest. Wiss.* 68 (1977), 67-92.

Basílides fuera de Egipto. La afirmación de Hegemonio de que Basílides predicó en Persia, parece inverosímil[58].

La actividad de Basílides en Egipto se sitúa en el período del emperador Adriano (117-138), según la información comúnmente aceptada de Clemente de Alejandría. La fecha de su nacimiento se situaría entre 70 y 90. El hecho de que Basílides se proclamara discípulo de Glaucias, discípulo éste, a su vez, de Pedro, abogaría por una fecha más bien temprana de su actividad. Según Hipólito, Basílides pretendía disponer de una enseñanza secreta procedente directamente del apóstol Matías[59].

Epifanio, que vivió algún tiempo en Egipto (hacia 335), dice que Basílides predicó, primero, en los *nomoi* de la Prosopítica, la Atrabítica y la Saítica. El dato es importante. Epifanio, en efecto, había recorrido estas regiones y, en algunas de sus ciudades, había participado en los ritos de los barbelognósticos. Al final de su diatriba contra éstos afirma que «denunció ochenta nombres a los obispos de aquellos lugares». Se trataba, pues, no sólo de Alejandría, sino de otras ciudades episcopales del Delta, entre las cuales se contaban Atribis y Sais. Las sectas gnósticas de raigambre tenuemente basilidiana estaban ubicadas, al parecer, en las ciudades menores del Delta. Sais, por su parte, había sido un centro religioso importante, donde se celebraban los misterios de Osiris con una velada nocturna durante la cual se iluminaban las casas con antorchas. ¿Influyó esta celebración en la costumbre de los basilidianos de reunirse la noche del bautismo de Jesús? Se trata

---

[58] EPIFANIO, *Pan.*, H. 24, 1; HEGEMONIO, *Acta Archelai* 67, 4.

[59] CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.* VII 17, 106, 4; HIPÓLITO, *Ref.* VII 20, 1.

de una mera conjetura, nada despreciable en el cuadro de la parca información de que disponemos[60].

Siempre según Epifanio, Basílides hizo muchos discípulos, más que Satornilo. El único conocido por nosotros es su propio hijo Isidoro (nombre muy adecuado para un ciudadano de Sais). Sus seguidores cambiaron pronto la orientación de su doctrina. Admitieron toda clase de especulaciones cosmológicas y transformaron la intuición del germen primigenio en un grosero culto espermático[61].

La noticia de Jerónimo, según la cual el basilidianismo se difundió por Hispania, «sobre todo por la Lusitania», es fruto de una confusión. Jerónimo había recibido noticias de la predicación en España (hacia 380) de Marcos el Egipcio, cuyos discípulos principales fueron Elvidio y Prisciliano. Las doctrinas de Marcos eran de carácter claramente dualista y, al mismo tiempo, estaban emparentadas con la gnosis barbelótica, tal como la describe Epifanio. Sobre la base de estos datos, Jerónimo comete una triple confusión: por una parte, identifica a Marcos con su homónimo del siglo II, del que se ocupa Ireneo; por otra parte, le hace discípulo de Basílides y, por último, tacha a éste de dualista, emparejándolo con Mani[62].

Orígenes, Ambrosio y Jerónimo hablan de un *Evangelio según Basílides*. Por diversos indicios puede colegirse que no se trataba de un evangelio original, sino de una edición del *Evangelio de Lucas* distinta de la

[60] EPIFANIO, *Pan.*, H. 24, 1; 26, 17. Para las vigilias basilidianas, cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.* I 21, 146, 1.

[61] Véase *Encycl. Relig. Eth.*, II, pág. 432; H. LEISEGANG, *Die Gnosis*, Stuttgart, 1924 (=*La gnose*, trad. fr. sin notas, París, 1971, págs. 131 y sigs.).

[62] JERÓNIMO, *In Isaiam* 17, 64; *Epist. 75 ad Theodoram* 3; *Epist. 120 ad Hebidiam* 10. IRENEO acerca de Marcos: *Adv. Haer.* I 13, 7.

utilizada por las iglesias episcopales. En el siglo II, el *Evangelio de Lucas* era el más ampliamente aceptado entre las comunidades cristianas, aunque el texto no era idéntico en todas partes. Orígenes atestigua que «innumerabiles quippe haereses sunt qui evangelium secundum Lucam recipiunt» [63].

Basílides escribió un *Comentario* al evangelio, en 24 libros. Se trata, verosímilmente, de una explicación de su propia edición de Lucas. Clemente de Alejandría y Hegemonio reproducen algunos fragmentos de la obra, que es la primera que se conoce en su género. Si el fragmento de los *Acta Archelai* de Hegemonio es literal y fidedigno (cosa de la que dudan muchos autores), tendríamos un atisbo sobre el método de nuestro alejandrino, consistente en reseñar previamente las diversas opiniones sobre la cuestión estudiada, indicio del contacto de Basílides con diversas doxografías [64].

De los *Salmos* u *Odas* de Basílides mencionados por Orígenes, Agustín y el *Fragmento Muratoriano* no queda absolutamente nada [65].

Isidoro, hijo y discípulo fiel de Basílides, compuso por lo menos tres obras, citadas por Clemente de Alejandría: *Comentario al profeta Pascor*, *Ética* y *Sobre el alma adventicia*. Sólo se conservan de ellas los breves pasajes recogidos por Clemente [66].

El primero en ocuparse de la gnosis basilidiana fue

---

[63] «Ciertamente hay muchos herejes que aceptan el *Evangelio de Lucas*», ORÍGENES, *In Luc. Hom.* 31; *Fragm. ex. Macario Chrysocephalo*, G.C.S. V, pág. 240; AMBROSIO, *In Luc.* I 1; JERÓNIMO, *In Math.*, pról.; *In Titum*, pról. Cita de ORÍGENES: *In Luc. Hom.* 16. Cf. *ibid.* 20.

[64] CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.* IV 12, 81-83; HEGEMONIO, *Acta Archelai* 67, 4-12 (96-97 BEESON). Acerca de la fiabilidad de Hegemonio, véase nuestro vol. II, n. 52 de «Otras fuentes».

[65] ORÍGENES. *In Hiob.* 21, 11; AGUSTÍN, *De Haeresibus ad Quodvultdeum* 4; *Fragm. Murat.* 82-84.

[66] *Strom.* II 113, 3-114, 1; III 2, 2; VI 53, 2-5.

Agripa Castor que, según Eusebio, escribió una *Refutación de Basílides*, de la que nada se conserva, si no es el pobre resumen del mismo Eusebio[67].

La autenticidad basilidiana de la doctrina del *Sýntagma* de Hipólito y de los que de él dependen, el Pseudo-Tertuliano, Epifanio y Filastrio, es bastante dudosa. De momento, atribuye a Basílides una moral muy relajada, afirmación que contradice rotundamente los datos de primera mano de Clemente de Alejandría. Lo mismo podría decirse del supuesto rechazo del valor del martirio. Las citas literales conservadas por Clemente sitúan la cuestión en sus verdaderos términos, como se verá en su lugar. El rechazo del Antiguo Testamento parece una contaminación marcionita. Basílides, en su enseñanza genuina, atribuía valor profético a toda la Ley antigua. En resumen, concluimos con De Faye, la doctrina expuesta en el *Sýntagma* hipolitiano refleja el estado de la escuela basilidiana medio siglo después de la actividad del fundador[68].

Ireneo de Lyón trata sucintamente de la gnosis de Basílides. Prescindiendo del problema, por el momento insoluble, de la fuente de esta noticia y de sus relaciones con los *Sýntagmas* de Justino e Hipólito, cabe decir de ella lo mismo que de la recensión anterior: se trata de un resumen de las doctrinas de la escuela basilidiana del último tercio del siglo II. En efecto, la noticia da cuenta de ciertas refinadas elaboraciones simbólicas de los basilidianos, y no dice nada preciso sobre los hechos y las obras de Basílides[69].

La fuente más directa para el conocimiento de la doctrina de Basílides e Isidoro es Clemente de Alejandría. En sus *Strômata* reproduce algunas citas literales.

---

[67] *Hist. Eccles.* IV 7, 6-8.

[68] DE FAYE, *Gnostiques...*, págs. 52-54.

[69] IRENEO, *Adv. Haer.* I 24, 3-7.

Además de ellas, Clemente alude a diversas tesis basilidianas y suministra interesantes noticias sobre la época de la actividad del heresiarca y sobre la celebración del bautismo de Jesús entre los fieles de la secta. A lo que cabe añadir dos breves referencias en los *Excerpta ex Theodoto*[70].

Orígenes, en las obras que de él conservamos, menciona a Basílides sólo en tres ocasiones, refiriéndose a su *Evangelio* y a la doctrina de la *metensōmátōsis*. El interés del gran alejandrino estaba galvanizado por la poderosa síntesis de los valentinianos[71].

Epifanio pudo haber sido un riguroso cronista de la gnosis basilidiana. Pero, bien porque las obras auténticas de Basílides habían ya desaparecido, o porque Epifanio no tuvo acceso a ellas, lo cierto es que la recensión de la «Herejía 24» del *Panarion* no es más que un *pastiche* del *Sýntagma* de Hipólito y de la exposición ireneana. Las recensiones de Filastrio y Teodoreto de Ciro beben en las mismas fuentes que Epifanio, sin aportar ni un solo complemento de información[72].

La más extensa y completa reseña de la doctrina de Basílides se halla en la *Refutatio* de Hipólito. Sabida es la intención del autor de relacionar los diversos sistemas gnósticos con alguna de las escuelas filosóficas de la antigüedad. En el caso de Basílides, el inspirador sería Aristóteles, e Hipólito lo demuestra aduciendo un resumen de las doctrinas aristotélicas en las que se inspiró[73].

---

[70] Citas literales: *Strom.* II 20, 113, 3-114, 1; III 1, 1-3, 2; IV 12, 81-83, 86, 1; VI 6, 53, 2-5. Alusiones: *Strom.* I 21, 146, 1; II 3, 10, 1-3; 6, 27, 2; 8, 36, 1; 20, 112-113; IV 12, 88, 1; 24, 153, 3; 25, 162, 1; V 1, 3, 2; VII 17, 106, 4; *Exc. Theod.* 16 y 28.

[71] ORÍGENES, *In Rom. Comm.* VI 1. Véase *supra*, n. 63.

[72] FILASTRIO, *Haeres.* 32; TEODORETO DE CIRO, *Haer. Fab.* I 4.

[73] HIPÓLITO, *Ref.* VII 20-27. Resumen de Aristóteles: *ibid.*, VII 15-19.

Stählin ha estudiado el mutuo parentesco entre los nueve estudios heresiológicos propios de la *Refutatio*. Respecto a Basílides, las coincidencias más literales se dan con la noticia acerca de los setianos y, luego, con la información sobre Valentín[74].

El valor de la reseña hipolitiana ha sido ampliamente discutido. Para algunos autores, se trata de la auténtica enseñanza basilidiana. Para otros, la doctrina expuesta no es la de Basílides, sino un basilidianismo evolucionado. En el presente trabajo adopto el primer punto de vista, es decir, considero la noticia de la *Refutatio* como una relación bastante fiel de la cosmogonía y la soteriología basilidianas, en conexión con las breves referencias de Clemente de Alejandría[75].

LOS VALENTINIANOS.—El valentinismo es, con mucho, la más importante de las corrientes gnósticas. Para Ireneo, era la gnosis *tout court*. Sus ramificaciones se extendieron por Oriente y Occidente, alcanzando el valle del Ródano y el Norte de África.

A pesar de esta proliferación, el valentinismo conservó una notable unidad doctrinal. En primer lugar, los valentinianos aceptaban el canon ecuménico del Nuevo Testamento y no solían alterar el texto recibido. Según Tertuliano, Valentín, al contrario que Marción, utilizó *integro instrumento*. Respecto al Antiguo Testamento, su actitud era muy matizada. No lo rechazaban al modo marcionítico, pero lo recibían con dis-

---

[74] H. STÄHLIN, *Die gnostischen Quellen Hippolyts* (Text. u. Untersuch., 6, 3), Leipzig, 1899, págs. 11 y sigs. Cf. *Ref.* VI 9, 9; VII 25 comp. con V 19-22; VI 35.

[75] En favor de la genuinidad de la reseña hipolitiana: QUISPEL, en sus *Gnostic Studies*, I, págs. 101-107; GRANT, *Gnosticism...*, páginas 142-143, y, anteriormente, Leisegang y Hendrix. Contra la genuinidad: DE FAYE, *Gnostiques...*, pág. 215, y, anteriormente, Hilgenfeld y Lipsius.

tingos, nítidamente expresados en la *Epístola a Flora* de Ptolomeo[76].

El sistema filosófico valentiniano es de inspiración inconfundiblemente platónica media, como he señalado más arriba. Su concepción de la gnosis, sintetizada en *Excerpta ex Theodoto* 78, 2, es radical: sólo la gnosis salva. La teología trinitaria del valentinismo es sorprendentemente madura. Enseñan la distinción entre el Dios supremo y el Creador. Específica del valentinismo es la doctrina de las tres naturalezas humanas. Anotemos, por fin, que gustan utilizar en toda la gama especulativa una pormenorizada simbología sexual.

Los valentinianos nunca constituyeron una secta o iglesia aparte, manteniéndose siempre en el seno de la comunidad ortodoxa, actitud que he documentado más arriba.

A continuación paso a ofrecer una reseña histórica de cada uno de los maestros del valentinismo.

VALENTÍN.—Valentín era originario de Egipto. Según Clemente de Alejandría, fue discípulo de Teudas, quien lo fue, a su vez, de Pablo. Pasó a Roma bajo el pontificado de Higinio (136-140), más o menos en las mismas fechas que Cerdón. Parece que, durante el pontificado de Pío (140-155) y Aniceto (155-166), Valentín era un maestro reconocido, permaneciendo en comunión con la Iglesia romana. Tertuliano pretende que rompió con la jerarquía de Roma por despecho, pues aspiraba al episcopado, pero la especie no merece crédito. De hecho, Justino, que estaba en Roma durante este período, denunció a Marción, pero no menciona a Valentín entre los herejes. El hecho es perfectamente explicable. Los valentinianos, como Platón y Aristóteles, tenían

---

[76] TERTULIANO, *De praescript.* 38. Véase el capítulo «Gnostic use of the New Testament», de McL. WILSON, *Gnosis...*, páginas 60-68.

un lenguaje para el público en general y otro para los iniciados de la escuela. Su doctrina exotérica se adaptaba a la regla de fe de la Iglesia episcopal. Fue Ireneo quien puso mano en los escritos internos de la escuela y denunció su heterodoxia. Valentín murió seguramente en Roma, y no en Chipre como pretende Epifanio[77].

Se conocen los títulos de algunos de sus escritos: *Carta a Agatópodo*; *Carta a unos desconocidos;* homilías, una de las cuales titulada *Acerca de los amigos*. Clemente de Alejandría reproduce breves pasajes de estos escritos. Hipólito reproduce un salmo de Valentín[78].

El valentinismo, según Hipólito, se dividió en dos ramas, la itálica y la oriental. A la primera pertenecen Ptolomeo, Heracleón, Secundo y Florino. A la oriental se adscriben Teodoto, Axiónico y, probablemente, Marcos. También Tertuliano se hace eco de la división en dos escuelas[79].

PTOLOMEO.—Carecemos de datos biográficos acerca del principal discípulo de Valentín. Debió de «florecer» en Roma en torno a 160. Justino hace mención de un Ptolomeo «maestro cristiano» que sufrió martirio en Roma, pero no consta que se trate de la misma persona. De hecho, Ptolomeo vivió en comunión con la Iglesia, pues en ninguna parte consta su excomunión, como sí consta la de Marción.

Ireneo «desvela» la gnosis ptolomeana, describiéndo-

---

[77] Fuentes: *Adv. Haer.* III 4, 3; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.* VII 17, 106, 4; TERTULIANO, *Adv. Valent.* 4; *De Praescript.* 30; EPIFANIO, *Pan.*, H. 31, 2, 3; 7, 1-2. Véase QUISPEL, «The original doctrine of Valentinus», en sus *Gnostic Studies*, I, págs. 27-36; A. ORBE, «Los hombres y el creador según una homilía de Valentín (Clem., *Strom.* IV 13, 89, 1-91, 3)», *Gregorianum* 55 (1974), 5-47.

[78] CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.* II 36, 2; 114, 3; III 59, 3; IV 89, 2; VI 52, 3; HIPÓLITO, *Ref.* VII 37, 6-8.

[79] HIPÓLITO, *Ref.* VI 35, 5-7; TERTULIANO, *Adv. Valent.* 11.

la con todo detalle en su libro I y reproduciendo literalmente un comentario de Ptolomeo al prólogo del *Evangelio de Juan.* Epifanio ha conservado el texto íntegro de la *Carta a Flora,* escrito exotérico del valentinismo [80].

HERACLEÓN.—Clemente de Alejandría le llama «el más ilustre representante de la escuela de Valentín», y cita un comentario de Heracleón a *Mateo* 10, 32, o *Lucas* 12, 8-9. Orígenes insinúa que alternó con el maestro y cita muchos pasajes de su *Comentario al Evangelio de Juan.* Ireneo se limita a mencionar su nombre [81].

FLORINO.—Eusebio de Cesarea dice que Ireneo escribió una *Carta a Florino acerca de la monarquía,* o *Que Dios no es el autor de los males,* y un *Tratado sobre la Ogdóada.* Florino era adepto del error de Valentín. Procedía de Asia Menor, probablemente de Esmirna, donde había sido discípulo de Policarpo y era, a la sazón, presbítero de la Iglesia de Roma. Eusebio reproduce un fragmento de la carta de Ireneo; en él se halla el siguiente notable pasaje: «Tales doctrinas, ni siquiera los herejes que están fuera de la Iglesia las han sostenido jamás.» Para Ireneo, pues, el valentiniano formaba parte de la comunidad. En una epístola posterior, parcialmente conservada en siríaco, Ireneo

---

[80] *Adv. Haer.* I 8, 5-6; EPIFANIO, *Pan.*, H. 33, 3-7; JUSTINO, *II Apolog.* 2, 9-11.

[81] CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.* IV 71, 1 y sigs.; ORÍGENES, *In Jo. Comm.* II 14 y *passim; Adv. Haer.* II 4, 1. Véanse: J. COLLANTES, *La teología gnóstica en el primer comentario al «Evangelio de San Juan»*, Madrid, 1953; Y. JANSSENS, «Héracleon: Commentaire sur l'*Évangile selon s. Jean*», *Muséon* 72 (1959), 101-151; 277-299; E. MÜHLENBERG, «Wieviel Erlösungen kennt der Gnostiker Herakleon?», *Zeitschr. neutest. Wiss.* 66 (1975), 170-193; A. ORBE, «El primer testimonio del bautista sobre el Salvador según Heracleón y Orígenes», *Est. Ecles.* 30 (1956), 5-36; M. SIMONETTI, «Eracleone e Origene», *Vetera Christianorum* 3 (1966), 111-141; 4 (1967), 23-64.

pide al obispo de Roma, Víctor, que tome medidas contra el presbítero descarriado[82].

SECUNDO.—Acerca de Secundo tenemos solamente una breve noticia doctrinal de Ireneo, reproducida por Hipólito, quien lo sitúa próximo a Ptolomeo[83].

TEÓDOTO.—Clemente de Alejandría publicó una colección de *Extractos de las obras de Teódoto y la escuela llamada oriental en la época de Valentín*. Es todo lo que sabemos de Teódoto. Ni Ireneo ni Hipólito lo mencionan.

AXIÓNICO.—Mencionado por Hipólito en la *Refutatio* y por Tertuliano en su tratado *Adversus Valentinianos*. Este último le hace antioqueno y contemporáneo suyo, lo que nos sitúa algo más tarde del año 200[84].

MARCOS.—La única fuente de información acerca de Marcos es Ireneo. Hipólito y Epifanio no hacen más que añadir detalles de su propia cosecha. Marcos enseñó en el Asia Proconsular y parece que estuvo en contacto con medios siríacos. Su proximidad a la teología de los *Extractos de Teódoto* invita a adscribirlo a la escuela valentiniana oriental. Ireneo le achaca la práctica abusiva de artes mágicas. Los discípulos de Marcos recalaron en el valle del Ródano, donde los encontró el obispo de Lyón[85].

Hipólito habla de un cierto Colarbaso, relacionándolo con Marcos. Se trata, con toda seguridad, de un equívoco procedente de la noticia de Ireneo que dice: «Marcos se proclamaba a sí mismo la única matriz y recipiente del silencio de Colarbaso.» Colarbaso viene

[82] EUSEBIO, *Hist. Eccles.* V 20.
[83] *Adv. Haer.* I 11, 2; HIPÓLITO, *Ref.* VI 38, 1.
[84] HIPÓLITO, *Ref.* VI 35, 7; TERTULIANO, *Adv. Val.* 4.
[85] *Adv. Haer.* I 13; 15, 6; 21; HIPÓLITO, Ref. VI 39-54; EPIFANIO, *Pan.*, H. 34.

de una expresión hebrea que significa «tétrada» e Hipólito lo tomó por un nombre propio. El equívoco pasó a la tradición heresiológica posterior[86].

BARDESANES.—Bar-Daisan nació en Edesa en 154. Convertido al cristianismo, parece que simpatizó con los valentinianos. Alrededor del 216 pasó a Armenia y murió en Siria en el 222. En realidad, no se le puede englobar en el gnosticismo propiamente tal, aunque sí es la suya una forma especial de gnosis. Profesó una especie de fatalismo astrológico, el docetismo, y negó la resurrección de la carne. Junto con su hijo Harmonio, compuso muchos himnos en lengua siríaca. La obra que se le atribuye, *El Destino*, fue redactada en realidad por su discípulo Felipe[87].

OTROS VALENTINIANOS DEL SIGLO II.—Tertuliano menciona a un tal Teotino. Ireneo reseña las discrepantes opiniones de diversos valentinianos, designados «un distinguido maestro», «otros de la misma secta», «los seguidores de Ptolomeo que pretenden estar mejor informados», «los que se consideran más avisados» y una serie de «otros»[88].

Hipólito reseña ampliamente la teología de un anónimo valentiniano bastante apartado del común sentir de la escuela. Epifanio reproduce parte de una *Epístola dogmática valentiniana*, sin nombrar a sus autores[89].

Entre los escritos de Nag-Hammadi se considera perteneciente al valentinismo del siglo II el *Evangelio*

---

[86] *Adv. Haer.* I 14, 1; HIPÓLITO, *Ref.* IV 13, 1; VI 55.

[87] EUSEBIO, *Hist. Eccles.* IV 30; EPIFANIO, *Pan.*, H. 56. *El Destino*, edit. por F. NAU en la *Patrologia Syriaca*, parte 1.ª, vol. II, París, 1907, págs. 490-658 (con trad. francesa). Véase H. J. W. DRIJVERS, *Bardaisan of Edessa*, Assen, 1966.

[88] TERTULIANO, *Adv. Val.* 4; *Adv. Haer.* I 11-12.

[89] HIPÓLITO, *Ref.* VI 29-36; EPIFANIO, *Pan.*, H. 31, 5-6.

de Verdad. Algo más tardío sería el *Evangelio de Felipe.*

Los «gnōsticoí» de Hipólito.—La noticia de Hipólito sobre los naasenos debe considerarse, en realidad, integrada por la recensión de dos denominaciones gnósticas distintas: la de los naasenos y la de los denominados por el autor simplemente *gnōsticoí.* Éste es mi punto de vista y lo desarrollo en la Introducción a la *Refutatio*[90].

Los *gnōsticoí* presentan un pensamiento y una expresión teológica muy próximos a los valentinianos, así como una gran familiaridad con la mitología griega y los misterios helenísticos. Utilizan el Antiguo Testamento, aunque su doctrina es netamente neotestamentaria. Una peculiaridad de su sistema es la ausencia de entidades divinas femeninas.

Si deben identificarse o no con los usuarios de la cripta de Viale Manzoni, en Roma, es cosa que el lector podrá decidir leyendo las amenas páginas que Carcopino dedica a la cuestión[91].

Los docetas de Hipólito.—En el libro VIII de la *Refutatio,* Hipólito nos instruye acerca de la doctrina de unos gnósticos que se denominaban docetas. De hecho, pertenecen al raro sector gnóstico que no es doceta, pues admiten el cuerpo hílico y carnal de Jesús. La especulación de los docetas se halla próxima a la de los setianos, pero no puede decirse de ellos que se basan en una exégesis del *Génesis* (a pesar de que alegorizan sobre algunos versículos). Es, en cambio, patente el trasfondo neotestamentario de toda la reseña, centrada en torno a la figura del Salvador[92].

---

[90] Hipólito, *Ref.* V 6, 3-V 11.
[91] J. Carcopino, *De Pythagore aux apôtres,* París, 1956.
[92] Hipólito, *Ref.* VIII 8-10.

CARPÓCRATES.—Alejandrino y contemporáneo de Valentín, Carpócrates nos es conocido casi únicamente por una información de Ireneo. Celso dice saber de unos «harpocracianos discípulos de Salomé» y Hegesipo menciona a Carpócrates entre la segunda generación de herejes. Clemente de Alejandría, al introducir a Epífanes, menciona también a su padre Carpócrates y a su madre Alexandría. Hipólito, Tertuliano y Epifanio dependen enteramente de la noticia de Ireneo[93].

El carpocratismo es una amalgama de platonismo y cristianismo superficial. Ni siquiera puede ser calificado de gnóstico, pues se echan de menos creencias esenciales, como el elemento divino lapso y el salvador. Representa un caso típico de sincretismo a la alejandrina.

Ireneo nos cuenta que una tal Marcelina, discípula de Carpócrates, causó estragos en la Iglesia de Roma en tiempos de Aniceto (154-156).

EPÍFANES.—Hijo, como dejamos dicho, de Carpócrates, murió a los diecisiete años en olor de divinidad. Parece que los cefalonios le consagraron un templo en Same. Escribió una obra titulada *La Justicia*, en la línea utópica de algunos estoicos y cínicos. Nada hay en ella de propiamente gnóstico[94].

TACIANO.—Originario de Asiria, se convirtió al cristianismo en Roma, bajo el influjo de Justino (entre 150

---

[93] *Adv. Haer.* I 25; ORÍGENES, *C. Cels.* V 62; HEGESIPO, en EUSEBIO, *Hist. Eccles.* IV 22, 5; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.* III 2, 5, 2-3; HIPÓLITO, *Ref.* VII 32; TERTULIANO, *De anima* 23, 35; EPIFANIO, *Pan.*, H. 27. Véase M. SMITH, «Carpocrates» y «The Evidence concerning Carpocrates», en *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, Cambridge, Mass., 1973, págs. 266-278; 295-350.

[94] CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.* III 2, 5-9 (texto traducido en nuestro vol. II, «Otras fuentes»).

y 165). Hacia 172, regresó a Siria. Se conservan su *Oratio ad Graecos* y fragmentos de su famoso *Diatéssarōn*.

Ireneo le reprocha haber abandonado la Iglesia, a la muerte de Justino, y lo hace principal maestro de los encratitas, señalándole también influjos valentinianos. Clemente de Alejandría refuta una obra de Taciano titulada *La perfección según el Salvador*, en la que el sirio condena el matrimonio. Los heresiólogos posteriores, tomando pie en la breve noticia de Ireneo, insisten en el encratismo de Taciano, sin que se sepa en qué fuentes beben las informaciones que añaden[95].

CERDÓN.—Según Ireneo, llegó a Roma durante el pontificado de Higinio (136-140) y, allí, se demoró en alternativas de paz y disenso con la Iglesia. Epifanio añade que era de origen sirio. Hipólito y Tertuliano lo hacen maestro de Marción[96].

Parece que Cerdón enseñaba la doctrina gnóstica común de la distinción entre el Dios supremo y el Dios creador. Acerca de los demás puntos de su doctrina nada sabemos. Los heresiólogos cubren el vacío atribuyéndole las enseñanzas de Marción.

MARCIÓN.—Marción era natural de Sínope, en la costa del Ponto Euxino. Su padre era allí el jefe de la comunidad cristiana y parece que lo excluyó de ella. Marción era armador de navíos *(nauclerus)*, negocio muy próspero en los puertos del Mar Negro, pues desde allí se transportaba a Roma el trigo de la *annona*. Llegó a la capital del Imperio hacia 140, bien provisto de dinero. Pronto su enseñanza se hizo sospechosa y

---

[95] *Adv. Haer.* I 28, 1; HIPÓLITO, *Ref.* VIII 16; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.* III 12, 81, 1; EUSEBIO, *Hist. Eccles.* IV 28-29; PS. TERTUL., *Adv. Omn. Haer.* 20; EPIFANIO, *Pan.*, H. 46-47; FILASTRIO, *Haeres.* 48, 72, 84.

[96] *Adv. Haer.* I 27, 1; III 4, 3; EPIFANIO, *Pan.*, H. 41, 1; HIPÓLITO, *Ref.* VII 37 y X 19, 1; TERTULIANO, *Adv. Marcionem* I 2.

fue excomulgado. Gracias a sus posibilidades económicas pudo fundar una iglesia bien dotada de clero que subsistió hasta entrado el siglo V y, quizás, hasta más adelante. Su discípulo más importante fue Apeles[97].

Marción llevó a Roma su propio canon del Nuevo Testamento: El «Evangelio» (de Lucas) y el «Apóstol» (Pablo). Compuso, además, un escrito repudiando el Antiguo Testamento, titulado *Antítesis*[98].

La doctrina de Marción no reúne todas las condiciones para ser integrada en el gnosticismo propiamente dicho. Falta en él, sobre todo, la creencia en el elemento divino lapso. Pero los heresiólogos lo incluyen unánimemente entre los gnósticos y, desde el punto de vista de la historia externa, conviene no olvidarlo al tratar del gnosticismo del siglo II.

HERMÓGENES.—Teófilo de Antioquía escribió un tratado *Contra Hermógenes*, por lo que se supone que éste enseñó en Siria en tiempos del emperador Marco Aurelio. Luego se afincó en Cartago, donde Tertuliano lo conoció y lo acusó de tres graves desórdenes: ejercer el innoble oficio de pintor, haberse vuelto a casar y profesar errores dogmáticos. También escribió Tertuliano un *Adversus Hermogenem* que se ha conservado[99].

Hermógenes sostuvo la eternidad de la materia *ex*

---

[97] Principales fuentes: *Adv. Haer.* I 27, 2-4; III 3, 4; HIPÓLITO, *Ref.* VII 29-31; TERTULIANO, *Adv. Marcionem; De Carne Christi* 1-8; EPIFANIO, *Pan.*, H. 42, y numerosas citas de Clemente de A. y Orígenes, recopiladas por HARNACK en la obra citada en n. sig.

[98] Véase A. VON HARNACK, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott* (Texte u. Unters., 45), Leipzig, 1921, completado en T. U., 44, 4, Leipzig, 1923. Intento de reconstrucción del Evangelio en págs. 183 *-240 *; del Apóstol, en págs. 67 *-127 *.

[99] EUSEBIO, *Hist. Eccles.* IV 24; TERTULIANO, *Adv. Hermogenem; De anima* 1; HIPÓLITO, *Ref.* VIII 17.

qua de la creación, en términos platónicos, y que el alma procedía de la materia y no del soplo de Dios Tales doctrinas son diametralmente opuestas a la filosofía gnóstica, sobre todo a la valentiniana. Pero los heresiólogos cuentan a Hermógenes entre los gnósticos, de aquí que, como en el caso de Marción, convenga no perderlo de vista en nuestro estudio.

EVOLUCIÓN POSTERIOR DEL GNOSTICISMO.—Durante los siglos III y IV, el gnosticismo, y sobre todo el valentinismo, siguió siendo un movimiento teológico en el seno de la Iglesia cristiana, nunca formalmente condenado por la jerarquía. Tertuliano dice que los valentinianos constituían *frequentissimum plane collegium inter haereticos*, y Orígenes los califica de *robustissima secta* y describe frecuentes encuentros con ellos en Alejandría. La misma situación reflejan los escritos de Clemente de Alejandría [100].

Durante la segunda mitad del siglo III, Plotino tuvo intensos contactos con gnósticos cristianos que acudían a su escuela, contra quienes escribió un tratado. Es difícil determinar la secta a la que pertenecían (si es que pertenecían a una sola secta), pero, en todo caso, gravitaban en torno al valentinismo [101].

Epifanio deja constancia de las actividades de grupos gnósticos en su tiempo (s. IV) y en su entorno (Siria y Egipto): valentinianos, basilidianos, marcionitas, setianos, «gnósticos», arcónticos y otros. Y la situación de los gnósticos en la comunidad parece seguir siendo la misma (excepto para los marcionitas),

[100] TERTULIANO, *Adv. Val.* 1; ORÍGENES, *In Ezech. Hom.* II 5; Epístola de Orígenes, en EUSEBIO, *Hist. Eccles.* VI 2, 13 ss.; 19, 12; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.* II 10, 2; VII 106, 2.

[101] PLOTINO, *Enn.* III 8; V 8; V 5; II 9 (en este orden); PORFIRIO, *Vita Plotini* 16; véase V. CILENTO, *Plotino. Paideia Antignostica,* Florencia, 1971.

pues al igual que había hecho Ireneo, Epifanio se ve obligado a denunciar a la autoridad la actividad larvada de maestros gnósticos [102].

El gnosticismo de este período desarrolla una intensa actividad literaria, de la que son buena prueba los escritos de Nag-Hammadi, cuyos originales pertenecen, en su mayoría, a los siglos III y IV. Algunos de ellos, como el *Apocalipsis de Pedro* (N. H. VII 3) y el *Testimonium Veritatis* (N. H. IX 3) reflejan el estado de las relaciones entre católicos y gnósticos durante el siglo III.

El endurecimiento de la persecución contra los herejes fue haciendo difícil la permanencia de grupos gnósticos en las ciudades del Imperio. El gnosticismo pasó las fronteras y se refugió en Siria oriental y en el Alto Nilo, principalmente en los monasterios. Los escritos de Nag-Hammadi fueron hallados, precisamente, en un monasterio pacomiano y nada impide pensar que el gnosticismo fue, realmente, el modo de vivir la fe cristiana de aquellos monjes olvidados en el desierto [103].

VI. TRADUCCIONES ANTOLÓGICAS

Los textos gnósticos han sido traducidos a lenguas modernas de forma antológica y con dispares criterios selectivos. Reseñaré las principales publicaciones:

R. M. GRANT, *Gnosticism: A Source Book of Heretical Writings from the Early Christian Period*, Nueva York, 1961 (=*Gnosticism: An Anthology*, Londres, 1961). Se ciñe al gnosticismo cristiano.

W. FOERSTER, *Die Gnosis*. I: *Zeugnisse der Kirchenväter;* II: *Kop-*

[102] EPIFANIO, *Pan.*, H. 40, 1, 3-6; 26, 17, 4 ss.

[103] Véase KOSCHORKE, *Die Polemik...*, págs. 250-255; WISSE, «The Nag-Hammadi Library...», citado *supra*, n. 43.

tische und mandäische Quellen (Die Bibliothek der Alten Welt, Reihe Antike und Christentum), Zurich-Stuttgart, 1969, 1971. Traducción inglesa de R. McL. WILSON, en dos volúmenes, Oxford, 1972, 1974. La selección de textos se basa en un concepto amplio de gnosis. Incluye breves introducciones y escasísimas notas explicativas.

R. HAARDT, *Die Gnosis. Wesen und Zeugnisse*, Salzburgo, 1967. Comprende también textos maniqueos y mandeos.

M. SIMONETTI, *Testi gnostici cristiani*, Bari, 1970. Traducción limitada a los textos de la antología de VÖLKER. Abundantes notas explicativas, aquejadas de una importante laguna: ignoran totalmente los textos de Nag-Hammadi.

F. GARCÍA BAZÁN: la segunda parte de su obra sobre el gnosticismo (reseñada en la Bibliografía) ofrece una antología esencial. La traducción procura reflejar la terminología técnica de los gnósticos.

LA PRESENTE TRADUCCIÓN

Hasta el momento ha sido habitual presentar los textos gnósticos distribuidos por heresiarcas: Simón, Basílides, los valentinianos, etc. Esta obra, en cambio, ofrece el texto íntegro y continuo de los dos principales heresiólogos, Ireneo de Lyón e Hipólito de Roma (además de los textos fragmentarios reunidos según el orden habitual). ¿Por qué esta innovación? El motivo ha sido ya aducido en las páginas introductorias: nuestro conocimiento de los gnósticos del siglo II pasa absolutamente por la mediación de los heresiólogos. Antes de interpretar a los herejes hay que interpretar a los heresiólogos: sólo así es posible alcanzar el meollo real e histórico del gnosticismo. La fragmentación antológica de los textos imposibilita al lector no especialista para recorrer por su propio pie el único camino que conduce a los gnósticos del siglo II.

La traducción es «técnica». No cabía otra tratándose de textos en su mayoría esotéricos, destinados a un público conocedor de la terminología bíblica, filosófica

y teológica. Los abundantes términos técnicos del gnosticismo aparecerán casi siempre traducidos (Sabiduría, Reflexión, Límite...), a veces con palabras de chirriante castellanidad (Intelecto, conyugio, Pre-Padre...); sólo conservo los términos griegos ya consagrados por el uso erudito (Logos —a veces Palabra—, Pleroma, eón...). No se sorprenda el lector de la fastidiosa repetición de las expresiones «dice» o «dicen» o similares: convenía no orillarlas, pues representan el hilo conductor que nos lleva a las mismísimas palabras del gnóstico reseñado.

Si este libro cae en manos de un lector apresurado, acepte el consejo de uno que se cree entendido: lea la Gran Exposición de Ireneo (*Adversus Haereses* I 1-8) con las notas y comentarios, ahí está la esencia del gnosticismo y aun de la gnosis de todos los tiempos.

VII. BIBLIOGRAFIA

I. *Ediciones:*

Acta Apostolorum Apocrypha I-III, ed. R. A. LIPSIUS y M. BONNET, Leipzig, 1891, 1898, 1903.

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* 1-6, ed. O. STÄHLIN, y L. FRÜCHTEL (Die griechischen christlichen Schriftsteller, 52), 3.ª ed., Berlín, 1960; *Stromata* 7-8, ed. O. STÄHLIN, y L. FRÜCHTEL (G.C.S., 17²), 2.ª ed., Berlín, 1969.

— *Extraits de Théodote*, ed. F. SAGNARD (Sources Chrétiennes, 23), 2.ª ed., París, 1970.

EPIFANIO DE SALAMIS, *Ancoratus und Panarion* I-III, ed. K. HOLL (G.C.S., 25, 31, 37), Leipzig, 1915, 1922, 1933.

EUSEBIO DE CESAREA, *Histoire Ecclésiastique* I-IV, ed. G. BARDY (Sources Chrétiennes, 31, 41, 55, 73), París, 1952, 1955, 1958, 1960.

HEGEMONIO, *Acta Archelai*, ed. CH. H. BEESON (G.C.S., 16), Leipzig, 1906.

Corpus Hermeticum I-IV, ed. A. D. NOCK y A.-J. FESTUGIÈRE (Collection des Universités de France), París, 1960-1972.

HIPÓLITO DE ROMA, *Refutatio omnium haeresium (=Elenchos)*, ed. P. WENDLAND (G.C.S., 26), Leipzig, 1916.

IRENEO DE LYÓN, *Adversus Haereses* I-II, ed. W. W. HARVEY, Cambridge, 1857.

— *Contre les hérésies*, livr. 1 I-II, ed. A. ROUSSEAU y L. DOUTRELEAU (S.C., 263, 264); livr. 3 I-II, ed. por los mismos (S.C., 210, 211); livr. 4, ed. A. ROUSSEAU, B. HEMMERDINGER, CH. MERCIER y L. DOUTRELEAU (S.C., 100); livr. 5, ed. A. ROUSSEAU, L. DOUTRELEAU y CH. MERCIER (S.C., 152, 153), París, 1965-1979.

ORÍGENES, *Contre Celse* I-V, ed. M. BORRET (S.C., 132, 136, 147, 150, 227), París, 1967-1976.

— *Commentaire sur S. Jean* I-III, ed. C. BLANC (S.C., 120, 157, 222), París, 1966-1975.

PTOLOMEO, *Lettre à Flora*, ed. G. QUISPEL (S.C., 24 bis), 2.ª ed., París, 1966.

TEODORETO DE CIRO, *Thérapeutique des maladies helléniques* I-II, ed. P. CANIVET (S.C., 57), París, 1958.

TERTULIANO, *Traité de la prescription contre les hérétiques*, ed. R. F. REFOULÉ (S.C., 46), París, 1957.

— *Contre les valentiniens*, ed. J.-C. FREDOUILLE (S.C., 281-282), París, 1980.

— *Adversus Marcionem*, ed. A. KROYMANN (Corpus Christianorum, Series Latina I, págs. 437-726), Turnhout, 1954.

PSEUDO-TERTULIANO, *Adversus Omnes Haereses*, ed. A. KROYMANN (Corpus Christianorum, S. L. II, págs. 1399-1410), Turnhout, 1954.

W. VÖLKER, *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis*, Tubinga, 1932.

II. *Traducciones:*

Llevan traducción los volúmenes de Sources Chrétiennes y de la Collect. des Univers. de France citados en el apartado I.

Además:

HIPPOLYTE DE ROME, *Philosophoumena ou réfutation de toutes les hérésies* I-II, trad. de A. SIOUVILLE, París, 1928.

S. IRENAEUS BISHOP OF LYON, *Against Heresies*, trad. J. KEBLE, Oxford, Londres, Cambridge, 1872.

III. *Gnosis y gnosticismo en general:*

U. BIANCHI (ed.), *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina, 13-18 aprile 1966* (Studies in the History of Religions, 12), 2.ª ed., Leiden, 1970.

— *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriosophy* (Studies in the History of Religions, 38), Leiden, 1978.

A. BÖHLIG, *Mysterion und Wahrheit.* 2.ª Parte: *Beiträge zum Gnostizismus*, Leiden, 1968.

W. BOUSSET, *Hauptprobleme der Gnosis*, Gotinga, 1907.

N. BROX, *Offenbarung. Gnosis und gnostischen Mythos bei Irenaeus von Lyon*, Salzburgo-Munich, 1966.

V. CILENTO, *Plotino. Paideia antignostica*, Florencia, 1971.

W. ELTESTER (ed.), *Christentum und Gnosis*, Berlín, 1969.

E. DE FAYE, *Gnostiques et gnosticisme*, 2.ª ed., París, 1925.

F. GARCÍA BAZÁN, *Gnosis: La esencia del dualismo gnóstico*, 2.ª ed., Buenos Aires, 1978.

R. M. GRANT, *Gnosticism and Early Christianity*, 2.ª ed., Nueva York, 1966.

A. HILGENFELD, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*, Leipzig, 1884.

S. HUTIN, *Les gnostiques* [=*Los gnósticos*, trad. TH. M. SIMPSON, Buenos Aires, 1964].

H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist.* 1.ª Parte: *Die mythologische Gnosis*, 3.ª ed., Gotinga, 1964; 2.ª Parte 1: *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, 2.ª ed., Gotinga, 1966.

— *The Gnostic Religion*, 2.ª ed., Boston, 1967.

K. KOSCHORKE, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum* (Nag-Hammadi Studies, 12), Leiden, 1978.

J. LACARRIÈRE, *Les gnostiques*, París, 1973.

H. LANGERBECK, *Aufsätze zur Gnosis*, Gotinga, 1967.

H. LEISEGANG, *Die Gnosis*, Stuttgart, 1924; trad. francesa sin notas, París, 1971.

A. ORBE, *Estudios valentinianos.* I: *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo;* II: *En los albores de la exégesis johannea (Ioh. 1, 3);* III: *La Unción del Verbo;* IV: *La Teología del Espíritu Santo;* V: *Los primeros herejes ante la persecución*, Roma, 1955-1966.

— *Cristología gnóstica* I-II (B.A.C., 384-385), Madrid, 1976.

E. PETERSON, *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Roma, 1959.

S. PÉTREMENT, *Essai sur le dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens*, París, 1947.
H.-CH. PUECH, *En quête de la Gnose*. I: *La Gnose et le temps, et autres essais*, París, 1978.
G. QUISPEL, *Gnostic Studies*, I-II, Estambul, 1974-1975.
K. RUDOLPH, *Gnosis und Gnostizismus* (Wege der Forschung, 262), Darmstadt, 1975.
H. M. SCHENKE, *Der Gott «Mensch» in der Gnosis*, Gotinga, 1962.
H. J. SCHOEPS, *Urgemeinde, Judenchristentum, Gnosis*, Tubinga, 1956.
G. WIDENGREN, *Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism*, Estocolmo, Leiden, 1977.
R. McL. WILSON, *The Gnostic Problem. A Study in the relations between Hellenistic Judaism and Gnostic Heresy*, Londres, 1958.
— *Gnosis and the New Testament*, Oxford, 1968.

Ofrecen apartados especiales sobre el gnosticismo, además:

J. DANIÉLOU, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Tournai, 1958.
— *Message évangélique et culture hellénistique*, Tournai, 1961.
J. DILLON, *The Middle Platonists (80 B.C. to A.D. 220)*, Ithaca, Nueva York, 1977.
A.-J. FESTUGIÈRE, *La révelation d'Hermès Trismégiste*, I-IV, París, 1950-1954.
H. J. KRÄMER, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam, 1964.
S. R. C. LILLA, *Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford, 1971.
J. RIUS CAMPS, *El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Orígenes* (Orientalia Christiana Analecta, 188), Roma, 1970.

IV. *Textos coptos de Nag-Hammadi:*

The Facsimile Edition of the Nag-Hammadi Codices. Published under the Auspices of the Department of Antiquities of the Arab Republic of Egypt in conjunction with the UNESCO, Leiden, 1972 y sigs.
J.-E. MÉNARD, *L Évangile selon Philippe*, ed. y trad., Estrasburgo, París, 1967.

— *L'Évangile de Verité*, trad., Leiden, 1972.
— *L Évangile selon Thomas*, trad., Leiden, 1975.
M. TARDIEU, *Trois mythes gnostiques* (trad. del *Tratado sobre el origen del mundo* y de la *Hipóstasis de los Arcontes)*, París, 1974.
J. M. ROBINSON (director), *The Nag Hammadi Library in English*, San Francisco-Leiden, 1977.

V. *Repertorios bibliográficos:*

D. M. SCHOLER, *Nag-Hammadi Bibliography 1948-1969* (Nag-Hammadi Studies, I), Leiden, 1971.
— «Bibliographia gnostica», suplemento anual en la rev. *Novum Testamentum*.

SIGLAS

BG	*Papyrus Berolinensis.*
CH	*Corpus Hermeticum* I-IV, ed. A. D. NOCK y A. J. FESTUGIÈRE, París, 1960-1972.
G.C.S.	Die griechischen christlichen Schriftsteller.
N.H.	Nag-Hammadi Codices.
PG; PL	MIGNE, *Patrologia Graeca; Patrologia Latina.*
S.C.	Sources Chrétiennes.
S.L.	Serie Latina (Corpus Christianorum).
SVF	J. v. ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta* I-IV, Leipzig, 1903-1905, 1924.
T.U.	Texte und Untersuchungen.
LXX	Biblia griega de los Setenta.

SIGNOS

•••	laguna.
< >	conjetura; pasaje suplido.
[...]	pasaje atetizado, sin traducción posible.
[ ]	pasaje atetizado con traducción.
( )	adición explicativa.
(...)	pasaje(s) omitido(s).

IRENEO DE LYÓN

CONTRA LAS HEREJÍAS

(LIBRO I)

INTRODUCCIÓN

La obra en cinco libros de Ireneo de Lyón [1], *Examen y refutación de la supuesta gnosis*, es el escrito heresiológico completo más antiguo que poseemos [2]. El trata-

[1] La fuente más importante para la biografía de Ireneo es el libro V de la *Historia Eclesiástica* de EUSEBIO DE CESAREA. Ireneo, de origen greco-asiático, escuchó a Policarpo en Esmirna (antes de 156). En 177 era presbítero en Lyón. Poco después sucedió a Potino en el episcopado. Además del *Adversus Haereses*, escribió una *Demostración de la enseñanza apostólica*, conservada en traducción armenia, y otras obras de las que sólo quedan fragmentos o referencias (véase una lista completa en J. QUASTEN, *Patrología*, 2.ª ed., Madrid, 1968, pág. 294).

[2] *Élenchos kaì anatropḗ tēs pseudonómou gnṓseōs*, título que le atribuye Eusebio. Se le conoce corrientemente por *Adversus Haereses*. Su datación es imprecisa. La composición de la obra se extendió, seguramente, de 180 a 190. El término heresiológico «gnosis» no suscita problemas hermenéuticos, pues los escritores acostumbran a dejar claro que se trata de la «falsa gnosis» de los heréticos. En cambio, el objeto referencial del término «gnóstico» es más problemático. Conviene distinguir tres significados distintos: *a)* El más general es el de «sabio», «conocedor», «poseedor de ciencia especial» (por ej., *Adv. Haer.* I 11, 5; 25, 6). Puede tener un sentido ortodoxo; tal es el uso del término en Clemente de Alejandría. *b)* Puede ser una designación genérica de los herejes que profesan la falsa gnosis (por ej., *Adv. Haer.* I 29, 1; HIPÓLITO, *Ref.* VII 35, 1; 26, 2). *c)* En sentido estricto, puede designar a alguna secta concreta: los *gnōsticoí* de HIPÓLITO *(Ref.* V 6, 4; 8, 1), los de EPIFANIO *(Pan.,* H. 26), los liberti-

miento ireneano del gnosticismo marcó la pauta de toda la heresiología posterior (Hipólito, Tertuliano, Epifanio...) y puede decirse que hasta nuestros días los gnósticos cristianos han sido observados bajo el prisma de Ireneo. Es de capital importancia, en consecuencia, examinar la calidad del testimonio ireneano, dilucidando si describió fielmente la realidad del sectarismo gnóstico y hasta qué punto se dejó llevar por prejuicios dogmáticos, proclividades sistematizadoras e impetuosidades polémicas.

El contenido del *Adversus Haereses* responde a su título original. El libro I, en efecto, está dedicado íntegramente a un examen y descripción de las doctrinas gnósticas. El libro II refuta las principales tesis del gnosticismo, en especial del valentinismo y del marcionitismo, prestando particular atención a tres grandes temas: la depreciación de la materia, la oposición entre el Dios supremo y el Dios creador y la existencia de una revelación especial al margen de la Escritura y dirigida a una minoría. Este libro constituye también una importante fuente para el estudio del gnosticismo, pues en él Ireneo aclara conceptos que en el libro I trata someramente y deja traslucir las grandes motivaciones de su trabajo, ofreciendo, en consecuencia, la clave para la interpretación del método del libro I. Este libro II ha sido excesivamente preterido por los críticos (los que más generosamente lo aducen son, que yo sepa, Sagnard y Orbe). El libro III contiene, sobre el fondo de la polémica antignóstica, la cristolo-

---

nos de CLEMENTE DE ALEJANDRÍA (*Strom.* III 4, 30, 1).—Las controversias entre los autores surgen al aplicar alguno de estos significados a un texto heresiológico concreto. Véase un resumen del debate, en F. M. SAGNARD, *La gnose valentinienne et le témoignage de S. Irénée*, París, 1949, pág. 80, n. 1, y más recientemente, N. BROX, «*Gnōstikoí* als häresiologischer Terminus», *Zeitschr. neutest. Wiss.* 57 (1966), 105-114.

gía de Ireneo. El libro IV es todo un alarde de virtuosidad exegética, al armonizar bajo una sola revelación el Antiguo y el Nuevo Testamento. El libro V polemiza sobre la resurrección de la carne, negada unánimemente por los gnósticos.

Aproximémonos al libro I, único que presentamos en esta obra. En el Prefacio, Ireneo expone con toda claridad el objetivo de su escrito (cuyo proyecto parece comprender de momento los dos primeros libros): «... consideré necesario ... explicarte sus extraordinarios y profundos misterios ... Una vez tú los hayas comprendido, los explicarás a todos los que están contigo...». Y más abajo: «... hemos procurado enseñarte su doctrina, no sólo explicándotela con claridad, sino suministrándote procedimientos para demostrar su falsedad» (*Adv. Haer.* I, Praef. 2-3). Ireneo, pues, no pretende hacer labor de estudioso; su intención es decididamente parenética, pastoral: su obra está destinada a ser una anticatequética, un antídoto contra el veneno gnóstico. Más aún: un instrumento al alcance de la mayoría de los fieles. Estas constataciones son importantísimas, pues serán decisivas en el momento de detectar el método de Ireneo, encaminado necesariamente a reducir la variedad de las doctrinas gnósticas a un esquema único, simple y coherente, a fin de que pueda ser bien comprendido y, subsiguientemente, bien refutado.

Pero antes de proseguir con el análisis del método ireneano, debemos prestar atención a una cuestión complementaria: el problema de las fuentes de Ireneo.

El lugdunense utilizó fuentes directas e indirectas. Las directas fueron: *a)* Contactos con los mismos gnósticos, sobre todo valentinianos: se refiere a Marcos, que deambulaba «por estas regiones nuestras del Ródano»; menciona discusiones con los valentinianos; se

queja de la conducta pública de los carpocracianos [3]. Y no hay que olvidar que Ireneo procedía de Asia Menor y que desempeñó misión en Roma, centros importantes, en su época, del gnosticismo. *b)* Escritos heréticos: «Tratados» *(hypomnēmata)* de los discípulos de Valentín (de los que cita un pasaje literal) [4]; escritos de Marción [5]; un escrito «barbelótico», que sirvió, luego, de base al *Apócrifo de Juan* y, sobre el cual, redactó Ireneo el capítulo 29 de su libro I.

El asunto de sus fuentes indirectas es más problemático. Ireneo conocía, ciertamente, los escritos de Justino, al que cita y en el cual se inspira [6]. ¿Utiliza el *Sýntagma* de Justino? Es una hipótesis casi necesaria [7]. Acerca de otras posibles fuentes heresiológicas en Ireneo, no sabemos absolutamente nada.

Volvamos ahora al vidrioso proceso de intenciones. Una cosa es poseer fuentes adecuadas, otra muy distinta utilizarlas con probidad histórica. En este punto no cabe proceder apriorísticamente, ni descartar, sin más, el valor del testimonio ireneano, con De Faye, ni hacerse cruces del «candor» y de la «sinceridad» del santo obispo, con Sagnard [8]. Desde el punto de vista de la estricta crítica histórica, se trata de la lucha entre dos grupos de sectarios: los organizados bajo la égida

---

[3] *Adv. Haer.* I 13, 7; 25, 3; II 17, 9, y IV 35, 4.

[4] *Adv. Haer.*, Praef. 2; I 8, 5-6.

[5] *Adv. Haer.* I 27, 4; III 12, 2.

[6] Cf. *Adv. Haer.* IV 6, 2 y V 26, 2.

[7] Una reconstrucción del *Sýntagma* ha sido intentada por P. PRINGENT, *Justin et l'Ancien Testament*, París, 1964.

[8] E. DE FAYE, *Gnostiques et gnosticisme*, 2.ª ed., París, 1925, páginas 355 y sigs.; «Sa candeur, sa loyauté, qui le rendent si proche de nous, si proche de ces Celtes qu'il est venu conduire à Dieu...», SAGNARD, *La gnose valentinienne...*, págs. 78-80. Recientemente ha rechazado la credibilidad de Ireneo E. H. PAGELS, «Conflicting versions of Valentinian Eschatology», *Harv. Theol. Rev.* 67 (1974), 35-53.

de la Iglesia episcopal y los dispersos grupos gnósticos. Hasta ahora disponíamos únicamente de muestras de la polémica de los primeros contra los segundos. Actualmente, conocemos ejemplos de la polémica de los gnósticos contra los eclesiásticos, y fuerza es reconocer que la comprensión y la tolerancia (vehiculadas por la conmiseración) están del lado de los «herejes», mientras la acritud y el rechazo caracterizan a los «ortodoxos» [9]. Soslayemos, pues, el escollo de las emociones y vayamos a los hechos, que abonan la fiabilidad de Ireneo. El heresiólogo quiso y supo utilizar las fuentes de información de que disponía. La comparación de su Gran exposición sobre Ptolomeo *(Adv. Haer.* I 1-8) con otros documentos valentinianos: *Excerpta ex Theodoto*, fragmentos de *Heracleón, Carta a Flora, Carta Dogmática valentiniana*, pone de relieve la perfecta coherencia de las doctrinas de las diversas fuentes, como demostró cumplidamente Foerster [10]. Los documentos coptos han ofrecido paralelos de los sistemas descritos en el *Adversus Haereses* o de pasajes concretos [11]. Más aún, la interpretación en profundidad de la Gran exposición sobre Ptolomeo (en la línea de Sagnard y Orbe) pone de relieve la inteligencia y la meticulosidad del expositor, que supo dar cuenta de un sistema perfectamente articulado, aun sin comprenderlo en la totalidad de su propósito.

---

[9] Cf. *Apocalipsis de Pedro*, N. H. 7, 3, y *Testimonium Veritatis*, N. H. IX 3. Véase K. KOSCHORKE, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum*, Leiden, 1978.

[10] W. FÖRSTER, *Von Valentin zu Herakleon*, Giessen, 1928.

[11] Ya hemos citado lo referente a la noticia sobre los «barbelognósticos». Por otra parte, el *Apocalipsis de Santiago* ofrece un paralelo de las fórmulas rituales de *Adv. Haer.* I 21, 5; el *Evangelio de Felipe* y el *Evangelio de Verdad* concuerdan en muchos conceptos y aun expresiones con los ptolomeanos de Ireneo (véanse mis frecuentes referencias en las notas a *Adv. Haer.* I 1-8).

Esta fiabilidad, sin embargo, tiene sus límites. Por un lado, concierne únicamente a las doctrinas de las que Ireneo tuvo información directa. Por otra parte, está la intención claramente manifestada en el encabezamiento de la obra, que constituía un continuo estímulo a la manipulación de los materiales. Es necesario, pues, proceder, en el contexto de una básica aceptación del testimonio ireneano, a una cuidadosa decantación de las informaciones, para lo cual no hará falta recurrir a una especial panoplia crítica, sino a los procedimientos usuales en el estudio de los textos antiguos.

El primer criterio viene dado por la determinación del alcance de los elementos retóricos y literarios en Ireneo. Buenos estudios sobre la materia han sido realizados por Sagnard y, más recientemente, por Perkins [12]. Ireneo, a pesar de sus protestas de impericia en el manejo de la lengua literaria (Prefacio del libro I), ha asimilado la preceptiva literaria y se conduce como el común de los escritores de la Segunda Sofística. Esta constatación es importante, porque permite distinguir los pasajes donde Ireneo utiliza fuentes propias de aquellos en que se limita a copiar una fuente heresiológica.

Otro componente a mencionar en el estilo de Ireneo es la ironía, que invade hasta el detalle de las informaciones, y que conviene desarmar en cada caso [13].

Sin embargo, los ingredientes con más posibilidades de provocar distorsión serán el argumento y el plan general de la obra.

Así como el Prefacio del libro I manifestaba el ob-

---

[12] SAGNARD, *La gnose valentinienne...*, págs. 69-80. Véase también el artículo de PERKINS citado *infra*, n. 22.

[13] Ironía *in extenso:* el origen de las «aguas calientes y acres» (I 4, 4); los pepinos y los melones pleromáticos (I 11, 3). Ironía leve: la «pereza» de Cristo en volver a traspasar el Horos (I 4, 5). Véase SAGNARD, *La gnose valentinienne...*, págs. 266-291.

jeto del libro, el Prefacio del libro II explicita el argumento:

«Acerca de la impostura de los *valentinianos* hemos demostrado cómo la inventaron de *muchas* y *contradictorias* maneras. Hemos expuesto también las opiniones de los que *les precedieron,* subrayando sus *discrepancias*... Y hemos puesto de manifiesto la doctrina de su *progenitor Simón Mago,* el Samaritano, y de los que le *sucedieron.* Hemos hablado también de la multitud de los gnósticos que proceden de él, así como de sus *diferencias,* sus doctrinas y sus *sucesiones,* exponiendo las herejías que fundaron. Y hemos demostrado que *todos,* asumiendo los principios de Simón, han introducido doctrinas impías e irreligiosas» [14].

Si añadimos a este cuadro alguna pincelada procedente del prefacio del libro I, podemos expresar el auténtico argumento del libro I del *Adversus Haereses* en los siguientes términos:

Existe una herejía, el valentinismo, que

— utiliza la palabra del Señor
— se atribuye una tradición especial.

Mostraré cómo

— abusa de la Escritura
— su «tradición» viene, no de un apóstol, sino de un apóstata que es Simón Mago
— de Simón procedió una sucesión de maestros y doctrinas hasta llegar a los valentinianos.

En el transcurso de la exposición se le añaden dos grandes subtemas: la inmoralidad de los herejes y su variedad.

---

[14] Cf. también IV, prefacio, 2: «Su doctrina (de los valentinianos) reúne en uno a todas las herejías.»

Que el blanco de los ataques del libro I es el valentinismo viene dicho *expressis verbis* en los dos Prefacios (el primero añade que se hará especial hincapié en Ptolomeo).

Los grandes reproches genéricos que se le hacen a los valentinianos responden a la metodología de las polémicas cristianas de todos los tiempos: el desacuerdo de los herejes con la Escritura y con la tradición [15]. En el Prefacio del libro I se acusa a los disidentes de «falsificar las palabras del Señor». Pero la misma disposición de los capítulos denuncia, de sobra, el contencioso escriturístico: cada gran sección expositiva del valentinismo viene flanqueada por un extenso recorrido por la Escritura para mostrar la impiedad y el absurdo de las exégesis [16].

El tema de la tradición especial no aparece en el Prefacio del libro I, pero vuelve insistentemente en el del libro II. Cierto que en Ireneo no hay alusiones a la pretensión de los diversos grupos gnósticos de deber su doctrina a la enseñanza secreta de tal o cual discípulo concreto del Señor, pero sí su recurso a «tradiciones» propias que se remontarían al mismo Salvador [17]. Ello es conocido también por otras fuentes [18], y,

---

[15] Especies dentro de este género serán, luego, los diversos *theologúmena:* depreciación de la materia, oposición entre el Dios supremo y el Dios creador, etc.

[16] Constitución del Pleroma (I 1-2): exégesis: I 1, 3; crisis del Pleroma (I 2): exégesis: I 2, 3; lo inferior (I 4-7): exégesis: I 8, 9; los marcosianos (I 13-18): exégesis: I 19-20. La mayoría de las antologías de textos gnósticos excluyen los capítulos exegéticos, privando al lector de un punto de mira esencial para la comprensión del valentinismo.

[17] Cf. I 25, 1; 30, 14, y pref. del l. I («genealogías»). Véase *infra*, n. 21 de *Contra las herejías*.

[18] Cf. HIPÓLITO, *Ref.* V 7, 1 (naasenos); VII 20, 1 (Basílides); CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.* VII 106, 4 (Valentín); *Epist. Flor.*, en EPIFANIO, *Pan.*, H. 33, 7, 9.

lo que es aquí más decisivo, la insistencia de Ireneo en conectar a los gnósticos con Simón Mago denota a las claras su intención de contradecir las propias «genealogías» de los herejes [19]. Después de asignar a Simón la paternidad universal de las herejías, Ireneo emprende una sinuosa ruta de heresiarca en heresiarca, cuidando siempre de señalar sus relaciones con Simón [20].

Hemos expuesto el argumento general del libro I. Pero, para tan exigente proyecto, Ireneo disponía de bien magros recursos. El plan o esquema del libro I acusa a las claras esta desproporción entre querer y poder. Porque, si bien respecto a los valentinianos el lugdunense disponía de buenos materiales, acerca del (para su máquina de guerra) importantísimo tema de Simón Mago y sus sucesores dependía exclusivamente de fuentes heresiológicas que, probablemente, no abonaban su tesis filogénica, por lo que no las cita en absoluto (Marción es caso aparte). De aquí el esquema oscilante de este libro I, que puede dividirse en tres secciones de acuerdo con el tipo de fuente de que se trate:

Primera Sección (I 1-21): Los valentinianos. Para esta sección Ireneo dispone de fuentes directas.

Segunda Sección (I 23-28): Los «antepasados» [21] de los valentinianos, Simón y sus «sucesores». Ireneo dispone de fuentes indirectas, probablemente el *Sýntagma* de Justino y otras.

Tercera Sección (I 29-30): Los «padres» de los valentinianos. Ireneo dispone de fuentes directas, inferiores en calidad a las de la Primera Sección [22].

---

[19] Cf. I 23, 2; 27, 4; II, pref. 1.

[20] I 23, 5; 24, 1; 27, 4; 28, 1-2; 29, 1.

[21] Ireneo distingue «antepasados» (tratados en I 23-28) y «padres» (I 29-30). Cf. I 31, 3.

[22] No ha mucho, F. WISSE, en su artículo «The Nag-Hammadi

Vemos, pues, cómo Ireneo, mal que bien, acaba atarugando todos sus materiales dentro del «argumento» que se propone explicar a sus fieles. De aquí las discrepancias en la valoración crítica de la fiabilidad de Ireneo como fuente heresiológica. Respecto a la Primera Sección, el tratamiento es altamente fiable. La Segunda es la más débil de las tres; de hecho, no puede prestársele confianza por sí sola, y hay que apuntalarla con apoyos externos. La Tercera precisa un previo y severo tratamiento filológico, después de lo cual es utilizable con cuidado.

El texto griego original del *Adversus Haereses* se conserva sólo fragmentariamente en las obras de Hipólito, Eusebio, Epifano, Teodoreto y otros. Un fragmento de tradición griega directa se halla en el *Codex* 120 de la *Bibliotheca* de Focio (II 94-95 Henry).

La versión latina contiene el texto íntegro. Es anterior al año 422, pues Agustín la cita en el *Contra Julianum (PL* 44, col. 644). El traductor es desconocido.

Se conservan nueve manuscritos de la versión latina. Por su parte, Erasmo utilizó para su edición tres manuscritos que se han perdido. Los manuscritos pueden dividirse en dos familias:

a) Familia irlandesa: *Corbeiensis* I 4=*Claromontanus* (Berolin. lat., 43) (siglo IX); *Petavianus* 598=*Vossianus* (Leid. Voss. lat., F 33) *(a.* 1494); *Petavianus* 132 *(a.* 1510). El *Claromontanus* es copia del *Hibernicus* (perdido).

b) Familia lyonesa: *Arundelianus* 87 (siglo XII); *Vaticanus lat.* 187 *(ca.* 1429); *Ottobonianus lat.* 752 (entre 1429 y 1440); *Va-*

Library and the haeresiologists», *Vigil. Christ.* 25 (1971), ha intentado demostrar que también la tercera sección y las noticias sobre diversas escuelas valentinianas (I 11-12) procedían de fuente heresiológica. Con felices observaciones de estilo y composición, PH. PERKINS («Irenaeus and the gnostics: rethoric and composition in *Adversus Haereses* Book One», *Vigil. Christ.* 30 [1976], 193-200) ha devuelto a Ireneo lo que es de Ireneo.

ticanus lat. 188 (entre 1447 y 1455); *Salmanticensis lat.* 202 (antes de 1457); *Ottobonianus lat.* 1154 *(ca.* 1530).

Después de la *editio princeps* de Erasmo (1526), el Ireneo latino tuvo las siguientes ediciones hasta la de Harvey:

FEUARDENT (2.ª ed., Colonia, 1596); GRABE (Oxford, 1702); MASSUET (París, 1710), reproducida por MIGNE en *PG* 7; STIEREN (Leipzig, 1853).

El texto adoptado para la traducción ha sido el de la edición de A. Rousseau y L. Doutreleau citada en la Bibliografía. Dado que la traducción requiere un cotejo continuo entre la versión latina y los fragmentos griegos, he considerado que sería agobiante ir señalando todas las incidencias de la fijación del texto subyacente a la traducción. Indicaré sólo las que considero más importantes, tomando como referencia la versión latina, por ser la única que ofrece el texto completo. Mi única divergencia respecto al texto latino fijado por Rousseau y Doutreleau es la siguiente:

CAP. Y LÍNEA	LECTURA DE R. Y D.	MI LECTURA
30, 5	*progredientem filium*	*progredientem *** filium*

PREFACIO

1 Hay quienes rechazan la verdad e introducen falsas enseñanzas y «genealogías inacabables, más aptas para suscitar disputas que para la obra constructiva de Dios en la fe», como advierte el Apóstol[1]. A través de una artimaña alevosamente presentada descarrían la inteligencia de los inexpertos y los cautivan, falsificando las palabras del Señor y haciéndose pésimos intérpretes de excelentes doctrinas. Son para muchos causa de ruina al apartarlos, bajo pretexto de «gnosis», de Aquél que ha constituido y ordenado este universo, como si les fuera posible mostrar un ser más excelso y mejor que el Dios que ha creado el cielo, la tierra y todo lo que en ellos se contiene. En primer lugar, de manera verosímil y por medio de una cuidada retórica, arrastran a los simples hacia el prurito de la investigación; luego, de manera inverosímil, los llevan a la perdición, inculcando doctrinas blasfemas e impías acerca de su Creador a personas incapaces de distinguir lo falso de lo verdadero.

2 El error, en efecto, no se muestra claramente, para evitar ser denunciado por su propia desnudez; antes bien se recubre alevosamente de una vestimenta verosímil y trata de aparecer —ridículo es decirlo— más

[1] *I Tim.* 1, 4.

verdadero que la misma verdad a los ojos de los ignorantes, gracias a esa apariencia exterior. Respecto a ellos, un hombre superior a nosotros dijo así: «La esmeralda, piedra preciosa y de gran valor para algunos, recibe injuria cuando se ve suplantada por un pedazo de cristal trucado, hasta que un experto realiza la comprobación y denuncia el malintencionado trucaje. Y si se amalgama bronce con plata, ¿acaso podrá un inexperto verificar debidamente el fraude?» [2]. Podría darse que por culpa nuestra algunos fueran arrebatados como ovejas por los lobos, engañados por las pieles de oveja con que llegan recubiertos. De ellos el Señor nos previno para que nos guardáramos [3]; pues, si bien hablan como nosotros, en realidad piensan de modo diferente. Por mi parte, he leído los tratados de los autodenominados discípulos de Valentín y además he tenido encuentros con algunos de ellos en orden a entender sus doctrinas. Por todo esto consideré necesario, querido amigo, explicarte sus extraordinarios y profundos misterios «que no todos comprenden» [4] —porque no todos han escupido en su cerebro—. Una vez tú los hayas comprendido, los explicarás a todos los que están contigo y les exhortarás a guardarse del abismo de la insania y de la blasfemia contra Dios. Pondremos todo nuestro tesón en explicar su doctrina tal como actualmente la enseñan, refiriéndonos en concreto a la de los del grupo de Ptolomeo, cuyas teorías constituyen la flor de la escuela de Valentín. Lo haremos con brevedad y claridad, y además proporcionaremos, de acuerdo con nuestras posibilidades, los criterios para su refutación, poniendo de manifiesto cómo sus doctrinas son absurdas, inconsistentes e irreconciliables con la verdad.

---

[2] Cita de procedencia desconocida. Podría tratarse de Policarpo.

[3] Cf. *Matth.* 7, 15.

[4] *Ibid.* 19, 11.

En realidad, no tenemos la costumbre de escribir ni estamos bregados en las artes de la retórica; pero la verdad nos impulsa a explicarte, a ti y a los que están contigo, una serie de cosas que hasta el momento permanecían ocultas y que se han puesto ya de manifiesto gracias a Dios. «Pues todo lo oculto será descubierto y todo lo secreto será conocido»[5].

3 A nosotros, que vivimos entre los celtas y que la mayor parte del tiempo usamos una lengua extranjera, no nos exigirás ni arte retórica, que no hemos aprendido, ni destreza de pluma, que no hemos ejercitado, ni elegancia de expresión ni arte persuasoria, que no conocemos; simplemente te escribimos con verdad y sencillez, para que lo que con amor te hemos escrito tú con amor lo recibas y lo aumentes con tu propia aportación, puesto que eres más capaz que nosotros. Será como si hubieras recibido de nosotros una simiente y unas primicias. Todo lo que con concisión te hemos expresado fructificará en la amplitud de tu inteligencia, y transmitirás con vigor a los que están contigo lo que aquí deficientemente te hemos comunicado. Tal como nos pediste hace tiempo hemos procurado enseñarte su doctrina, no sólo explicándotela con claridad, sino suministrándote procedimientos para demostrar su falsedad. Ahora tú podrás con todo interés servir a los demás según la gracia que el Señor te ha otorgado, de manera que en adelante los hombres no se dejen arrastrar por la falsa persuasión de aquellos herejes. Paso ya a explicar su doctrina.

---

[5] *Ibid.* 10, 26.

LIBRO I

PRIMERA SECCIÓN: LOS VALENTINIANOS

A) La gran exposición sobre Ptolomeo

El Dios trascendente

Había, según dicen, un Eón 1
perfecto, supraexistente, que vivía en alturas invisibles e innominables. Llámanle Pre-Principio, Pre-Padre y Abismo, y es para ellos inabarcable en su manera de ser e invisible, sempiterno e ingénito.

Vivió infinitos siglos en magna paz y soledad. Con él vivía también Pensamiento, a quien denominan asimismo Gracia y Silencio [6].

La primera emisión

Una vez, pensó este Abismo emitir [7] de su interior un principio de todas las cosas, y esta emisión que pensaba emitir la depositó a manera de simiente en Silencio, que vivía con él, como en una matriz. Habien-

[6] Cf. Apéndice I.

[7] *Probalésthai* y *probolḗ*. Términos técnicos valentinianos. Entre los demás gnósticos no revisten igual importancia, cf. *Adv. Haer.* I 23, 2 (simonianos); Epif., *Pan.* 37, 3 (ofitas). Basílides re-

do ella recibido esta simiente y resultado grávida, parió un Intelecto[8], semejante e igual al emitente, y único capaz de abarcar la magnitud del Padre. A este Intelecto lo llaman también Unigénito[9], Padre y Principio de todas las cosas. Junto con él fue emitida Verdad.

Y ésta es, según ellos, la primera y principal Tétrada pitagórica, a la que llaman, asimismo, Raíz del universo. Hay, en efecto, Abismo y Silencio, después Intelecto y Verdad[10].

---

chaza explícitamente la *probolḗ*, substituyéndola por la *katabolḗ* (literalmente: deposición), cf. *Ref.* VII 22, 2. Entre los eclesiásticos, algunos la aceptaron, como JUSTINO, *Dial.* 62, 4; TACIANO, *Ad. Graec.* 5, y equivalentemente, TERTULIANO, *Apolog.* 21, 10-13; *Adv. Hermog.* 45, 1. Ireneo la rechaza. En el lenguaje común, entre otros significados, tenía el de «acto de dar a luz» (cf. HIPÓCRATES, *Mul.* 1, 6, 9). Según Ireneo, los valentinianos explicaban las emisiones como «luces que se encienden unas a otras» *(Adv. Haer.* II 17, 4), por lo que son consubstanciales.

[8] *Noûs, Intelecto.* La versión más propia sería un término compuesto como «mente-espíritu». «Inteligencia» tampoco conviene por ser femenino. En la filosofía religiosa de la época, *noûs* es utilizado como nombre propio de un ser divino (cf. *Corp. Herm.* I 2; *PGM* V 465) o como definición de la esencia divina (cf. EPICTETO, *Enchir.* 2, 8, 2). En el neoplatonismo designa la divinidad segunda (Numenio de Apamea) o la segunda hipóstasis (Plotino). Entre los valentinianos es nombre propio de la primera emisión, el Unigénito.

[9] Para PLATÓN, el mundo es único, unigénito y amado de Dios (cf. *Timeo* 31b). En el *Libro de la Sabiduría* se dice que en la Sabiduría «hay un espíritu inteligente, santo y unigénito» (7, 22). La primera teología cristiana aplicó esta designación a la divinidad segunda, cf. *Joann.* 1, 14.18; *I Joann.* 4, 9; *Mart. Pol.* 20, 2. Entre los gnósticos valentinianos es nombre del Intelecto y, además, de uno de los eones de la serie procedente de Logos e Iglesia.

[10] Cf. Apéndice II.

La Ogdóada

El Unigénito, comprendiendo el motivo por el que había sido emitido, emitió a su vez a Logos y a Vida; él era el Padre de todos los seres que iban a existir después de él, y era principio y formación de todo el Pleroma [11]. Por el «conyugio» del Logos y Vida fueron emitidos Hombre e Iglesia [12]. Ésta es la Ogdóada

---

[11] El Pleroma *(plērōma)* es entre los valentinianos la región superior del universo. Las otras son la «región intermedia» u ogdóada, la hebdómada y el mundo material sensible. El término lleva impronta paulina, cf. *Ephes.* 1, 23; *Coloss.* 1, 19; 2, 9; y joannea, cf. *Joann.* 1, 16. En el Antiguo Testamento la palabra carece de sentido teológico. El *Corpus Hermeticum* la utiliza, en general, para indicar una plenitud de esencia (IX 7; XII 15). Véase también FILÓN, *Prob.* 41; *Spec. Leg.* I 272; *Praem.* 11 y 65. Los valentinianos asumen el término paulino revistiéndolo de significado platónico. Se halla también entre los «naasenos» *(Ref.* V 8, 30) y, probablemente, en el original griego del *Apócrifo de Juan, Evangelio de Verdad, De Resurrectione* y otros escritos coptos. En *Evang. Philip.*, el Pleroma es interior al hombre (N.H. II 3, pág. 116, 13-17).

[12] La sicigía *(syzygía)* —literalmente conyugio— valentiniana se explica por recurso a la doctrina pitagórica de los números. Según la versión transmitida por ARISTÓTELES *(Metaph.* I 5), «los elementos del número son el par y el impar. El impar es definido, el par indefinido. El Uno procede de estos dos elementos, pues es a la vez par e impar». Los eones valentinianos tienen sentido una vez emparejados: el elemento femenino por sí solo no tendría sentido. Una vez conjugados, forman una unidad, guardando las virtualidades de los dos componentes. Es lo que los valentinianos expresan diciendo que son «andróginos». Ireneo, al criticar las sicigías gnósticas, explica su significado profundo: «Un miembro no se entiende sin el otro: el agua no existe sin la humedad, ni el fuego sin el calor, ni la piedra sin la dureza, pero estos elementos están mutuamente unidos, no pueden ser separados, coexisten siempre. Así, es necesario que Abismo sea una sola cosa con Pensamiento, e igualmente Intelecto con Verdad. A su vez, Logos y Vida, emitidos por eones unidos, deben ser unidos y no hacer más que uno. Igualmente, Hombre e Iglesia y todos los demás eones emitidos por parejas

primigenia, raíz y subsistencia de todas las cosas, a la que designan con cuatro nombres: Abismo, Intelecto, Logos, Hombre. Ahora bien, cada uno de ellos es andrógino[13], de la siguiente forma: primero el Padre Primordial estaba unido formando conyugio con su Pensamiento, a la que llaman también Gracia y Silencio; el Unigénito, es decir, el Intelecto con la Verdad; el Logos con la Vida, y el Hombre con la Iglesia[14].

---

deben estar unidos y cada uno debe coexistir con el otro. Conviene, para hablar en su propio lenguaje, que el eón femenino esté con el eón masculino, pues el primero es como una propiedad *(affectio)* del segundo» *(Adv. Haer.* II 12, 2). Entre los gnósticos no valentinianos el término *syzygía* se halla en la *Megale Apophasis* simoniana *(Ref.* VI 12, 2). Cf., también, *Evang. Philip.*, N.H. II 3, pág. 124, 6-9.—*Hombre e Iglesia.* Evocados en el *Trat. Tripart.*, N.H. I 4: «El Anthropos de la Iglesia... el Anthropos perfecto que es el Todo.» Otros valentinianos denominan Hombre al eón supremo, cf. *Adv. Haer.* I 12, 4 (marcosianos). El trasfondo de la palabra Iglesia es neotestamentario: «Muchos son los llamados *(klētoí)* pero pocos los elegidos *(eklektoí)*» *(Matth.* 22, 14). Los «llamados» son los cristianos corrientes, los «elegidos» son los gnósticos. Sobre el *Anthropos* primordial en general, véase J. Ménard, *L'Évangile de Verité,* trad., Leiden, 1972, páginas 130-131. El término Iglesia se aplica también en *El origen del mundo,* N.H. II 5, pág. 154, 18, a la congregación de los malos y a la de los arcontes, *ibid.*, 153, 20.

[13] El androginismo es uno de los modelos míticos de la *coincidentia oppositorum.* Dioses andróginos aparecen en diversas religiones (Shiva-Kâli, Zervan), pero es en el gnosticismo donde aparece por primera vez el androginismo integrado en un sistema filosófico-teológico: «Siendo uno, se halla que son dos, un ser andrógino que contiene en *sí mismo* la hembra» *(Apophasis Megale, Ref.* VI 18, 7); ésta es la versión «pitagórica», que se da también entre los valentinianos de Hipólito, *Ref.* VI 29, 2; 30, 8. Cf. también *Poimandres* 9, y *Asclepios* 20. El androginismo se extiende al hombre primordial («naasenos», *Ref.* V 7, 15; *Poimandres* 15, 16, 18; Filón, *Opif.* 134), según un tema de la tradición filosófica griega, cf. Empédocles, Frs. 61-62; Platón, *Symp.* 188e. Véase A.-J. Festugière, *La Révelation d'Hermès Trismégiste* (4 vols., París, 1950-1954), IV, págs. 43 y sigs.

[14] Cf. Apéndice III.

El Pleroma

Estos eones, emitidos para gloria del Padre, queriendo también a su propia manera glorificar al Padre, emitieron emisiones[15] en conyugio. El Logos y la Vida, después de emitir al Hombre y a la Iglesia, emitieron a otros diez eones, cuyos nombres[16] son los siguientes: Profundo y Mezcla, Inmarcesible y Unión, Genuino y Placer, Inmóvil y Comunión, Unigénito y Beata. Éstos son los diez eones que, según ellos, fueron emanados por Logos y Vida. Por su parte, el Hombre, en unión con la Iglesia, emitió doce eones, a los que otorgan los nombres siguientes: Paráclito y Fe, Paternal y Esperanza, Maternal y Caridad, Intelecto Perdurable y Entendimiento, Eclesial y Beatitud, Deseado y Sabiduría[17]. 2

[15] El conjunto de estas emisiones recuerda los panteones de divinidades abstractas a los que tan aficionada fue la sociedad romana decadente, cf. PLINIO, *Hist. Nat.* II 5 (7), 22. Véanse J. BEAUJEU, *La religion romaine à l'apogée de l'Empire*, París, 1955, págs. 424 y sigs., y J. BAYET, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, 2.ª ed., París, 1969, págs. 240 y sigs.

[16] Los nombres de las series de eones del Pleroma no coinciden exactamente en ninguno de los escritos gnósticos. Hay divergencias en el seno de una misma tradición (entre Ptolomeo y la *Carta Dogmática Val.*, cf. EPIF., *Pan.* 31, 5, 7) y aun dentro de un mismo documento, cf. *El Origen del Mundo*, N.H. II 5, 149, 9 ss.

[17] Fe, Caridad y Esperanza son mencionadas en *Evang. Verit.*, N.H. I 2, pág. 34, 28.—Entendimiento, Prudencia y Sabiduría aparecen juntos en el *Apocr. Joann.*, *BG*, T. U. 60, pág. 44, 1 ss.—La colocación de Sabiduría en el último lugar obedece a las exigencias del drama. En otros catálogos se da diferentemente, cf. EPIF., *Pan.* 31, 5, 7; *Anónimo Bruciano*, G.C.S. 45, pág. 348: caridad, esperanza, fe, conocimiento y paz=beatitud.—Cf. Apéndice XIII.

Testimonios neotestamentarios

3 Estos son los treinta[18] eones de su error, mantenidos bajo silencio y no conocidos, y éste es el Pleroma que se imaginan, invisible y espiritual, dividido en tres: Ogdóada, Década, Dodécada. Y por esto dicen que el Salvador —pues no quieren llamarle Señor[19]— no hizo nada en público durante treinta años, con lo cual puso de relieve el misterio de estos eones.

Según ellos, estos treinta eones vienen también clarísimamente indicados en la parábola de los obreros enviados a la viña[20]: unos son enviados a la primera hora, otros a la tercera, otros a la sexta, otros a la novena, otros, finalmente, a la hora undécima. Sumadas estas horas, forman el número treinta, pues $1 + 3 + 6 + 9 + 11 = 30$. Pretenden así que a través de las horas vienen indicados los eones. Y éstos son los grandes, maravillosos e indecibles misterios que ellos cosechan, aprovechando todas las veces que las Escrituras dicen algo que pueda ser adaptado y acomodado a su ficción[21].

---

[18] Para el simbolismo de los números hasta aquí mencionados, véase la exposición sobre Marcos, *infra*. Acerca del treinta, cf. *Adv. Haer.* I 16, 2. En su *De Iside* (47), PLUTARCO informa que, según la tradición zoroastriana, Ahura Mazda hizo, primero, sus dioses en número de seis y, luego, de veinticuatro.

[19] «Señor» es apelativo veterotestamentario de Yahwé, es decir, del Demiurgo. Los gnósticos denominaban también Señor a Sabiduría Achamot (*Adv. Haer.* I 5, 3). Cf., sin embargo, *Exc. Theod.* 72, donde el Salvador es designado Señor.

[20] Esta exégesis valentiniana es la más antigua que conocemos de *Matth.* 20, 1-16. Alusiones a esta parábola se encuentran en *Apocal. Jac. II*, N.H. V 4; *Acta Johann.* 113; *Acta Thom.* 60. IRENEO la interpreta por su cuenta en *Adv. Haer.* IV 36, 7.

[21] Los gnósticos interpretaban las parábolas de acuerdo con una tradición secreta proveniente del mismo Salvador a través de una serie escogida de discípulos: Matías y Basílides (*Ref.* VII 20, 1); Pedro, Glaucias y Basílides (CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.* VII 17, 106, 4); Santiago, María Magdalena, «naasenos»

Contemplación del Padre por el Unigénito

2 Dicen que el Pre-Padre que ellos establecen es conocido únicamente por el Unigénito engendrado por él, es decir, el Intelecto, mientras permanece invisible e incomprensible para todos los demás[22]. Sólo el Intelecto, según ellos, gozaba contemplando al Padre y se alegraba al comprender su inconmensurable magnitud.

Y discurrió comunicar al resto de los eones la grandeza del Padre, así como su poder y manera de ser y cómo era sin principio, inabarcable e incomprensible. Pero le retuvo Silencio por voluntad del Padre, porque quería conducir a todos al pensamiento y al ardiente deseo[23] de buscar al mencionado Pre-Padre.

(Ref. V 7, 1); unos cuantos escogidos *(Adv. Haer.* I 30, 14). Así lo declara IRENEO: «Dicen que estas cosas las enseñó el Salvador en secreto, no a todos sino a algunos de los discípulos capaces de entender» *(Adv. Haer.* II 27, 2; cf. I, praef. 1). Es coincidente el testimonio de la *Epistola Jacobi Apocr.:* «Me habéis obligado a quedarme entre vosotros todavía dieciocho días, a causa de las parábolas» (8, 1). Véase ORBE, *Parábolas evangélicas en San Ireneo,* I, Madrid, 1972, págs. 9 y sigs.

[22] En esto radica la imperfección del Pleroma y su necesidad de una acción posterior del Padre, cf. II 19, 8, y *Evang. Verit.,* N.H. I 2, pág. 18, 30-38.

[23] El término «deseo» *(póthos)* se contrapone a «pasión» *(páthos),* aplicado a Sabiduría pocas líneas más abajo. La distinción entre afecciones ordenadas y afecciones excesivas era un tópico del estoicismo, cf. *S.V.F.* III, 479, aunque en los diversos autores la terminología no era constante. La teología de la época no rehúye presentar a Dios como sujeto de *páthos* o de simpatía, cf. *Corp. Herm.* XIV 9; ORIG., *Homil. VI in Ezech.,* 6. También el Nous plotiniano experimenta deseo de conocimiento, cf. *Enn.* V 3, 11; III 8, 11.—La búsqueda del Padre es uno de los temas del *Evang. Verit.:* «El Todo se entregó a la búsqueda de aquel del cual procedía, y el Todo estaba en él» (N.H. I 2, pág. 17, 4-7); «A fin de que le conozcan y dejen de penar en la búsqueda del Padre» (pág. 24, 16-18); «(El Logos perfecto) se ha hecho encuentro para los que le buscaban» (págs. 31, 31-32). Cf. Apéndice XIV.

Extravío de Sabiduría

Y los demás eones, de modo parecido, concebían en su paz un cierto deseo de ver al que había emitido su simiente y de saber acerca de la raíz sin principio[24].

2 Pero avanzó precipitadamente el último y más joven eón de la Dodécada emitido por el Hombre y por la Iglesia, es decir, Sabiduría[25], y experimentó una pasión sin el abrazo de su cónyuge[26], Deseado. Lo que había tenido su comienzo con los que estaban en torno al Intelecto y a la Verdad, se concretó en esta descarriada, en apariencia por causa de amor, pero de hecho por audacia, porque no tenía comunidad con el Padre perfecto, como la tenía el Intelecto. La pasión —dicen— era búsqueda del Padre, pues quería comprender su grandeza. Puesto que no podía, por haberse lanzado a una empresa imposible, se debatía en una lucha terrible a causa de la grandeza del Abismo y de la inescrutabilidad del Padre, y del amor hacia él. Tendía

---

[24] Este párrafo viene lógica y sintácticamente conexo con el que le sigue, no con el que le precede (nótese la correspondencia de las partículas *mèn... dè).* Esta constatación tiene su importancia, pues invita a contrastar el deseo de los eones con la pasión de Sabiduría. Por lo demás, la expresión «los demás eones», que no ensambla con el período anterior, indicaría que aquí Ireneo introduce una nueva fuente.

[25] La ubicación de Sabiduría en el último lugar no debe inducir a error. De hecho, es el eón más perfecto de la Dodécada, y representa la culminación del proceso de formación substancial del *Anthrōpos* (Hombre) superior. Llegado al trigésimo eón, el Pleroma está ya dispuesto para recibir la gnosis, al igual que, llegado a sus treinta años, el *Anthrōpos* Jesús está dispuesto para recibir el Espíritu Santo.

[26] Clara alusión al adulterio. En el Antiguo Testamento, la imagen del adulterio se aplica a la sinagoga respecto a Dios, cf. *Zachar.* 1, 14; *Jerem.* 3, 20. Para el párrafo siguiente, compárese con II 17, 7: «Comenzó en el Logos, pero se concentró en Sabiduría.»

a ir siempre más allá bajo el influjo de la dulzura de aquél, y al fin habría quedado absorbida y disuelta en la substancia universal de no haber topado con la fuerza que consolida y conserva a los eones fuera de la inefable grandeza[27]. A esta fuerza llaman también Límite. Por ella fue retenida y consolidada y, apenas convertida[28] a sí misma, reconociendo que el Padre es incomprensible, abandonó su primera intención junto con la pasión que le sobrevino por aquella desconcertante maravilla.

Una variante del mito

Algunos de ellos narran el mito 3
de la pasión y la conversión de Sabiduría del modo siguiente: al haberse ésta lanzado a una empresa imposible e incomprensible, parió una substancia amorfa, una naturaleza tal como correspondía parir a una hembra[29]. Al ver cómo

---

[27] La dulzura es un atributo divino en el valentinismo, cf. *Evang. Verit.*, N.H. I 2, págs. 24, 9; 31, 16; 33, 33; 41, 3. La inspiración literaria podría provenir de *Sapient.* 16, 21. Cf. *I Clement.* 14, 3.—Neander, citado en nota por HARVEY *(in loc.)*, interpreta la substancia universal como el mismo Abismo. Pero esto carecería de sentido. Debe entenderse que Sabiduría iba a perder su diferenciación dentro del Pleroma, o bien que iba a quedar absorbida en la materia caótica que ya había fluido de ella, mencionada por anticipación.

[28] La conversión es un momento crucial en toda filosofía interpelante. Entre los valentinianos, la conversión de Sabiduría se substantiva y pasa a ser principio del elemento psíquico (cf. *Adv. Haer.* I 4, 1.2, y *Ref.* VI 32, 6). En el *Evang. Verit.* viene netamente explicitado el lugar de la conversión en el proceso interior del Pleroma: «El Padre (que) retiene la perfección de ellos en sí mismo y se la otorga bajo forma de conversión a él y a la Gnosis única en perfección» (N.H. I 2, página 19, 3-6).

[29] El *Apócrifo de Juan*, versión más primitiva del mito gnóstico, abunda en las mismas imágenes: «Nuestra hermana Sophia ... no halló quien estuviese en armonía con ella cuando fue a dar su aprobación sin el consentimiento del espíritu y sin

era, se apenó primero a causa de lo imperfecto de la generación, luego temió por su propia extinción. Seguidamente se conmovió y se llenó de incertidumbre, buscando la causa (de lo sucedido) y de qué manera podría ocultar el ser engendrado. Hundida en estas pasiones, asumió la idea de convertirse e intentó remontarse[30] al Padre, pero después de atreverse por un cierto tiempo se fatigó y se hizo suplicante de Aquél. Con ella suplicaron también los demás eones, principalmente el Intelecto.

De aquí —dicen— recibe su primer origen la substancia de la materia: de la ignorancia, de la tristeza, del temor y del estupor[31].

Emisión del Límite

4 A consecuencia de estos hechos, el Padre, por medio del Unigénito[32], emitió al mencionado Límite a su propia imagen, sin cónyuge, sin elemento hembra[33]. Es de saber que presentan al Padre a veces como cón-

---

el conocimiento de su consorte, cuando emitió a causa de la pasión que había en ella. Su pensamiento no pudo permanecer inactivo, y su obra salió incompleta y odiosa en su aspecto, porque la había hecho sin su consorte. Y no era como el aspecto de la madre, puesto que tenía otra forma» (*BG*, T.U. 60, pág. 37, 5-17). Formulación parecida en *Pistis Sophia*, G.C.S. 45, pág. 27, 36 ss.

[30] «Remontarse» (*anadrameîn*): término técnico valentiniano; cf. Clemente de Alejandría, *Paed.* I 6, 32, 1; Hipol., *Contra Noëtum* 11; *Adv. Haer* I 11, 1; II 12, 4. Textos citados por Quispel, *Gnostic Studies*, Estambul, 1974, I, pág. 63, en un estudio donde insiste en la importancia de este término entre los valentinianos.

[31] Cf. Apéndice IV.

[32] En *Adv. Haer.* II 12, 7, Ireneo recuerda que «unos le dicen emitido por el Unigénito, otros por el mismo *Propátor (Prepadre)*, a semejanza suya».

[33] El tenor de este párrafo indica que aquí comienza una nueva fuente: en las anteriores, el Límite se daba como ya existente, aquí se dice emanado; la nueva fuente concibe a Dios como mónada, sin consorte.

yuge de Silencio, a veces como superando la condición de macho y hembra[34]. A este Límite le denominan también Cruz, Redentor, Emancipador, Limitador, Reintegrador[35].

División de Sabiduría

Gracias a este Límite, dicen, fue Sabiduría purificada, consolidada[36] y restablecida en su conyugio. Al separarse de ella la intención junto con la pasión añadida pudo permanecer dentro del Pleroma, mientras que su intención, junto con la pasión, fue expulsada por el Límite, crucificada y dejada fuera de él[37]. Era la intención, ciertamente, una substancia espiritual, puesto que poseía una especie de impulso natural de eón, pero amorfa y sin figura, pues no comprendía nada. Por esto la llaman fruto débil y femenino[38].

---

[34] Compárese con *Ref.* VI 29, 5, donde se opta por la Mónada.

[35] Cf. Apéndice V.

[36] «Consolidar» *(stērízō)*, término técnico empleado también en *Adv. Haer.* I 2, 2; 2, 6; 21, 3. Cf. *Evang. Verit.*, pág. 19, 30; *Evang. Philip.* 101, 23-35. A veces se encuentra *pêgnymi* con el mismo sentido, cf. *Adv. Haer.* I 4, 5. La consolidación de Sabiduría (resp. del Pleroma) debe conectarse con el establecimiento del firmamento *(stēréōma)* y con la fijación en la cruz, cf. *Acta Jo.* 98 ss., y otros textos en A. ORBE, *Estudios valentinianos*, Roma, 1955-1966, vol. IV: *La Teología del Espíritu Santo*, págs. 299 y sigs.

[37] Habrá, pues, una Sabiduría superior, pleromática, y una Sabiduría inferior o exterior, que los gnósticos denominaron con el término arameo de *Achamot*. El concepto de una doble función de la Sabiduría se halla ya en la Biblia griega, cf. *Sapient.* 7, 27.

[38] Cf. *Exc. Theod.* 79: «Mientras el semen es informe, es hijo de la mujer». Cf. también *Evang. Verit.*, N.H. I 2, pág. 33, 3.

Emisión de Cristo-Espíritu Santo

Después de ser expulsada fuera del Pleroma de los eones, y después de que su Madre[39] fuera restablecida en su propio conyugio, el Unigénito emitió todavía otro conyugio, según la previsión del Padre en orden a que nada semejante a lo sufrido por ella le aconteciera a ninguno de los eones. (Esta pareja fueron) Cristo y el Espíritu Santo[40], para fijación y consolidación del Pleroma; por ellos quedó restablecido el orden entre los eones[41].

Acción de Cristo

Cristo les enseñó la naturaleza del conyugio, [ya que eran capaces de acceder a la comprensión del Ingénito][42] y anunció entre ellos el conocimiento del Padre, a saber, que es inabarcable e incomprensible, que

---

[39] «Su Madre»: la Madre de la Sabiduría exterior es la Sabiduría superior, pleromática.

[40] El Espíritu Santo es el elemento femenino, porque representa el substrato de la divinidad. La imagen es correcta, pues en hebreo (de cuyo contexto están tomados algunos temas gnósticos) espíritu *ruaḥ*, es casi siempre femenino, cf. *Evangelio de los Hebreos*, en ORÍG., *In Joann.* 2, 6; *Evang. Philip.*, N.H. II 3, págs. 103, 23-26; 107, 20.

[41] En este punto se puede discernir la amalgama de dos tradiciones gnósticas: la pagano-alejandrina y hermética, que conoce únicamente la iluminación del Logos, y la cristiana, que introduce la superior iluminación por Cristo. Ambos personajes confluyen luego en el Salvador. El *Tratado sobre la Resurrección* aplica el término de *apocatástasis* a la acción salvadora del Cristo pleromático: «... a fin de que por medio del Hijo del Hombre la restauración se produjese en el seno del Pleroma, puesto que preexistía como semen superior de la verdad, antes de la configuración» (Nag-Hammadi, I 3, pág. 44, 30-36).

[42] Para esta traducción sigo, en parte, una sugerencia de ORBE en sus *Estudios Valentinianos*, III: *La Unción del Verbo*, págs. 124-125: la «comprensión del Ingénito» es el Unigénito.

no se le puede ver ni oír, sino solamente a través del Unigénito, y que la causa de la eterna permanencia de los eones reside en lo incomprensible del Padre, mientras la causa de su generación y de su formación depende de lo que en él hay de comprensible, esto es, el Hijo. Y esto es lo que Cristo, acabado de emitir, obró en ellos.

Acción del Espíritu Santo

Por su parte, el Espíritu Santo, una vez hechos iguales todos, 6
les enseñó a practicar la eucaristía e introdujo el verdadero reposo [43]. De esta manera, dicen, los eones fueron establecidos iguales en forma y juicio, hechos todos Intelectos y todos Logos, todos Hombres y todos Cristos; e igualmente las hembras pasaron a ser todas Verdades, todas Vidas, todas Espíritus e Iglesias. Cuando todos los eones hubieron quedado consolidados de esta guisa y alcanzado el reposo, al fin, con gran gozo —dice— cantaron himnos [44] al Pre-Padre, henchidos de gran alegría.

---

[43] El rito bautismal iba seguido, en general, del crisma y de la eucaristía, también entre los gnósticos (cf. *Evang. Philip.* N.H. II 3, pág. 115, 28 ss.: «El Señor lo hizo todo en un misterio: un bautismo, y una unción, una eucaristía, una redención y una cámara nupcial»; cf. también *Acta Thomae* 27). Si en la economía mundana la eucaristía es el pan del espíritu (cf. Clemente de Alejandría, en *Exc. Theod.* 13, 1-4), en la economía pleromática es el mismo espíritu, es decir, el substrato divino. La eucaristía de los eones es ni más ni menos que su definitiva divinización por la gnosis.—Reposo *(anápausis)*, término técnico para designar el estado definitivo del perfecto gnóstico, cf. *Exc. Theod.* 49, 2; 63, 1; 65, 2; Heracleón, frs. 12, 31, 32, 33, 42; Epif., *Pan.* 31, 5, 5. Frecuentemente aparece como una consecuencia de la eucaristía, cf. *Acta Thomae* 27; *Adv. Haer.* IV 16, 1.

[44] Después de la eucaristía, la himnodia. El significado no parece banal: en su himno, los eones, que son los elementos (=letras) componen y pronuncian el nombre del Verbo. El Logos interior, una vez formado, se articula en Logos exterior.

Emisión del Salvador

Y a causa de este beneficio, con una voluntad y una intención, con el consentimiento del Cristo y del Espíritu Santo, todo el Pleroma de los eones, con la ratificación de su Padre, aportó y puso en común lo que cada uno de los eones tenía de más bello y floreciente, disponiéndolo armónicamente y reuniéndolo con cuidado[45]; y emitieron una emisión para honor y gloria del Abismo, el ser de hermosura más perfecta, el astro del Pleroma, un fruto perfecto[46]: Jesús, al que

---

Para los eones-letras, cf. Marcos, *Adv. Haer.* I 14, 1. La himnodia superna es un lugar común en las literaturas gnosticistas, cf. *Poimandres* 26, en conexión con *Corp. Herm.* XIII 17-20 (cf. también *ibid.* X 21, y *Asclepios* 9; *Acta Thomae* 6; *Adv. Haer.* I 29, 1-3 (barbelognósticos). En los escritos coptos se hallan frecuentes alusiones a la himnodia superna: en los códices *Askewiano* y *Bruciano*, en la *Hipóstasis de los Arcontes*, en *Evang. Verit*, etc. Compárese, finalmente, con METODIO DE OLIMPO, *Symposium* 3, 6.

[45] Este acto común de los eones (muy propiamente designado «colación» por Orbe) representa un estadio importante en el proceso del nacimiento del Logos: los eones reúnen sus cualidades físicas, el Espíritu Santo aporta la divinización. En el fondo, el ritual celeste de la colación no es más que un expediente para recordar que el Logos ungido por el Espíritu Santo está enteramente proyectado hacia una economía de manifestación exterior y de salvación. La imagen de la colación dice, pues, lo mismo que la imagen de la himnodia.

[46] La hermosura del Hijo de Dios es un tema generalizado en el helenismo tardío, en conexión con la imagen estoica del «hombre microcosmos». Véanse paralelos gnósticos en *Poimandres* 12; *Asclepios* 8; BASÍLIDES, *Ref.* VII 23, 6. En Ptolomeo significa que el Logos prolaticio está compuesto de la más excelente materia, a saber, las cualidades de todos los eones, y de la más excelente forma, el Espíritu. La nobleza de la materia del *Anthrōpos* primordial es un argumento conocido por gnósticos y eclesiásticos, cf. *Adv. Haer.* III 21, 10; *Exc. Theod.* 50, 1. El origen del tema podría rastrearse en PLATÓN *(Timeo* 41 ss.), en quien se habría inspirado FILÓN *(Opif.* 136-138).

llaman también Salvador, Cristo y Logos, de acuerdo con los nombres patronímicos, y también Todo, porque proviene de todos. Como lanceros en su honor fueron emitidos simultáneamente ángeles de su mismo género [47].

---

[47] Estos ángeles constituirán el elemento masculino de cada uno de los elegidos, cf. I, 7, 1.—CRISTO - ESPÍRITU SANTO.—Secesionado el aborto de Sabiduría, el Pleroma vuelve a su estado natural, con la novedad de ser ahora un Logos circunscrito por el Límite. Aunque no todavía Dios. La divinización le será dada gratuitamente por el nuevo conyugio emitido por el Unigénito: Cristo y Espíritu Santo.—Según la ley de definición de los conyugios, o sicigías, el elemento femenino es el que aporta lo más específico de la significación. El conyugio Cristo-Espíritu Santo significa, pues, sencillamente: la unción del espíritu. El Logos fue ungido con el Espíritu Santo. A nivel gnoseológico, esto significa que recibió la gnosis suprema, la visión de Dios. A nivel óntico significa que pasó a ser Dios.—El mito desdobla la acción de la sicigía: Cristo enseña, el Espíritu introduce en el reposo. Este desdoblamiento obedece a la ley del ejemplarismo inverso, según la cual lo superior se configura de acuerdo con lo inferior, aunque la expresión literaria indique el proceso contrario. En la vida de Jesús se pueden diferenciar dos períodos. El primero abarca desde el bautismo hasta la resurrección, y está dedicado a la enseñanza: acción de Cristo. El segundo va de la resurrección a la ascensión, y durante él los apóstoles son elevados a la gnosis: acción del Espíritu. También podría evocarse el esquema del rito bautismal: primero, enseñanza; segundo, lavado y unción.—Este Logos divino corresponde al Logos interno *(endiáthetos)* de los eclesiásticos: delimita la intención creadora y manifestadora del Padre, pero subsistiendo en su mismo espíritu: no ha sido todavía «proferido».—El mito franquea luego la etapa de la prolación del Logos. Todo el Pleroma produce al exterior un fruto perfecto: Jesús-Cristo-Salvador-Logos. En lenguaje menos mítico: Dios produce su Logos como persona subsistente en un propio substrato pneumático. Es el Logos *prophorikós* de los eclesiásticos, la segunda persona de la trinidad nicena. Siguiendo con la metáfora hilemorfista, el Logos representa la forma, el Espíritu, la materia de la nueva persona.—Hora es ya de recapitular y, en orden a la claridad, recordar que según los valentinianos, hay tres Cristos: «El emi-

3 *Testimonios neotestamentarios*

Tales son las penalidades, para usar su terminología, que sucedieron dentro del Pleroma y la desgracia del eón que estuvo sometido a pasión y a un tris de perderse en una vasta materia debido a la gran aflicción que le acarreó la búsqueda del Padre. Tal es su proceso de fijación después de la peripecia por obra de Límite, Cruz, Redentor, Emancipador, Limitador, Reintegrador. Tal es la generación, subsiguiente a la de los demás eones, del primer Cristo y del Espíritu Santo, que tuvo lugar después del arrepentimiento (de Sabiduría) y a través del Padre de los eones; y la formación del segundo Cristo, al que denominan también Salvador, por aportación conjunta (de los eones).

Todo esto, dicen, no aparece anunciado abiertamente, porque no todos son capaces de conocer estos acontecimientos, pero fue revelado de manera misteriosa por el Salvador, a través de parábolas, a los que eran capaces de comprender. Así, por ejemplo, los treinta eones, como ya hemos dicho, vienen revelados por los treinta años durante los cuales dicen que nada hizo en público el Salvador[48] y también por la parábola de la viña[49]. Dicen que Pablo asimismo menciona muchas veces y abiertamente a estos eones, preservando incluso su orden cuando dice: «Por todas las generaciones de los eones en el eón»[50]. Pero también nosotros, cuando en la Eucaristía decimos «por los eones de los

---

tido por el Intelecto y la Verdad junto con el Espíritu Santo; el fruto común del Pleroma, cónyuge de la Sabiduría exterior; en tercer lugar, el engendrado a través de María para poner orden en la creación de acá abajo» (*Ref.* VI 36, 4; cf. *Evang. Philip.*, N.H. II 3, pág. 107, 6-11).

[48] Cf. *Luc.* 3, 23.

[49] Cf. *Matth.* 20, 1-16.

[50] *Ephes.* 3, 21.

eones», nos referimos, según ellos, a aquellos eones precisamente. Y dondequiera que aparezcan mencionados un eón o unos eones, sostienen que se trata de una referencia a aquéllos.

La emisión de la Dodécada de los eones viene re- 2
velada —dicen— por el diálogo del Señor con los maestros de la Ley, cuando tenía doce años, y por la elección de los apóstoles, puesto que son doce. Los restantes dieciocho eones vienen manifestados por los dieciocho meses durante los cuales, después de la resurrección, permaneció hablando con sus discípulos[51]; y también por las dos primeras letras de su nombre, la iota y la eta, se revelan claramente los dieciocho eones. Igualmente, los diez eones vienen significados por la primera letra de su nombre. De aquí que, según ellos, dijera el Salvador: «No perecerá ni una iota ni una tilde hasta que todo se cumpla»[52].

La pasión que afectó al duodécimo eón viene sig- 3
nificada —dicen— por la apostasía de Judas, que era el duodécimo de los apóstoles, y también porque padeció (el Salvador) en el mes duodécimo; pues sostienen que después del bautismo predicó durante un año.

La narración de la hemorroísa pone de manifiesto todas estas cosas del modo más evidente: estuvo enferma durante doce años y fue curada por la venida del Salvador; tocó el borde de su vestido, y por esto dijo Aquél: «¿Quién me ha tocado?», y de esta manera enseñó a los discípulos el misterio acaecido entre los eones y la curación del eón doliente. Efectivamente, la enferma de doce años representaba aquella potencia

---

[51] La tradición de los cuarenta días después de la resurrección (cf. *Hechos* 1, 3) no es única. Los ofitas hablan de dieciocho meses *(Adv. Haer.* I 30, 14); la *Ascensión de Isaías* (9, 16), de 545 días. Es lógico que los gnósticos alargaran este período, puesto que es el dedicado por Jesús a la enseñanza espiritual.

[52] *Matth.* 5, 18.

que se extendió y fluyó en la inmensidad de la substancia, como dicen, y que, de no haber tocado el vestido del Hijo, es decir de la Verdad de la primera Tétrada —significada por el borde del vestido—, se habría disuelto en la substancia total. Pero se detuvo y cesó de estar sometida a la pasión: la potencia que salió del Hijo —señalan que se trata del Límite— la curó y apartó de ella la pasión[53].

4 Dicen luego que el pasaje «todo macho que abre la vulva...»[54] manifiesta que el Salvador, que procede de todos los eones, es el Todo. Siendo el Todo, abrió la matriz de la Intención del eón doliente, Sabiduría, que había sido expulsada del Pleroma. A ésta la llaman también segunda Ogdóada; acerca de ella hablaremos en breve.

Por esto —dicen— Pablo ha escrito claramente: «Él es el Todo», y además: «Todo en él y todo a través de él» y «en él habita todo el Pleroma de la divinidad», y «recapitular todas las cosas en el Cristo [por Dios]»[55]. Así, de esta guisa, van interpretando textos parecidos.

5 A continuación se refieren a su Límite, al que denominan con otros muchos nombres, afirmando que tiene dos actos: el de consolidar y el de dividir. En cuanto consolida y da firmeza, es cruz; pero en cuanto divide y delimita, es Límite. Dicen que el Salvador reveló los actos del Límite de la siguiente manera: primero, el

[53] Según ARISTÓTELES (*De generat. anim.* I 20; cf. I 2, 19, 21; comparar con *Oeconom. domest.* I 3), la aportación de la mujer en la generación es, precisamente, una substancia idéntica al flujo menstrual. Sabiduría, al intentar engendrar sin elemento masculino, manó un simple flujo, más que un aborto —por más que también lo denominen así—.

[54] *Exod.* 13, 2. Cf. *Luc.* 2, 23. «Macho» es neutro en griego, como «el Todo».

[55] *Coloss.* 3, 11; *Roman.* 11, 36; *Coloss.* 2, 9; *Ephes.* 1, 10.

de consolidar, cuando dijo «el que no lleva su cruz y me sigue, no puede llegar a ser discípulo mío», y además: «cargando su propia cruz, sígame»; y luego, el acto suyo de dividir, cuando exclamó: «No vine a traer paz, sino espada»[56]. Y Juan había significado esto mismo al decir: «El bieldo en su mano, y purificará la era, y congregará el trigo en su propio granero; pero la paja la quemará con fuego inextinguible»[57]. Y por este medio indicó el acto del Límite. Aquel bieldo, interpretan, es la cruz, que abrasa también todo lo material, como el fuego a la paja, y purifica a cuantos se salvan, como el bieldo al trigo. Y el mismo apóstol Pablo rememora esta cruz —dicen— al escribir: «Porque la palabra de la cruz es necedad para los que perecen, mas para los que se salvan, para nosotros, potencia de Dios». Y todavía: «Dios me libre de gloriarme en otra cosa sino en la cruz de Jesús, mediante el cual el mundo me está crucificado, y yo al mundo»[58].

Ésta es la explicación que dan acerca de su Pleroma y de la formación de todos (los eones), tratando de adaptar sentencias rectas a sus malas lucubraciones. Y no sólo intentan sacar demostraciones de los textos evangélicos y apostólicos, falsificando la interpretación y proponiendo exégesis fáciles, sino también de la Ley y los profetas, dado que allí se encuentran muchas parábolas y alegorías que pueden ser forzadas en diversos sentidos con una hábil exégesis, a causa de su ambigüedad. Adaptándolos hábil y arteramente a su ficción, aprisionan y apartan de la verdad a los que no custodian firme la fe en un Dios Padre todopoderoso y en un único Jesucristo hijo de Dios.

---

[56] *Luc.* 14, 27; *Marc.* 10, 21; *Matth.* 10, 34.

[57] *Luc.* 3, 17.

[58] *I Corinth.* 1, 18; *Gal.* 6, 14.

4 *La Sabiduría exterior: su formación en cuanto a la substancia*

Los sucesos[59] que describen fuera del Pleroma son los siguientes: la Intención —a la que, asimismo, llaman *Achamot*— de la Sabiduría superior, una vez apartada del Pleroma, entró en ebullición por necesidad en regiones de sombra y de vacío, porque salió de la luz y del Pleroma, informe y sin figura, a manera de aborto, por no haber comprendido nada[60]. El Cristo de arriba

[59] En I 4, 1 empieza una nueva fuente hasta I 6, 3, según QUISPEL, *Gnostic Studies*, I, pág. 28.

[60] El término *Enthýmēsis* (Intención, Reflexión) es ambiguo, tanto en la filosofía ambiental como entre los mismos gnósticos. Sin embargo, puede recogerse una tradición que contrapone la *Enthýmēsis* a la *Énnoia* y al *Thélēma* como lo imperfecto a lo perfecto. En Ptolomeo, el Abismo tiene una *Énnoia* (I 1, 1), que, convertida en *Thélēma*, fecunda a la eterna compañera. El Unigénito tiene una *diánoia* y un *thélēma* (I 2, 1), los eones un *póthos*, Sabiduría, por fin, un *páthos:* de aquí que se le atribuya la *Enthýmēsis*, acto de deliberación con mezcla de deseo desordenado. Ilustrará estudiar la actitud de los intérpretes judíos ante la reflexión de Dios en *Genes.* 6, 6: se arrepintió *(enethymḗthē)* de haber creado al hombre. FILÓN se resiste a traducir por «se arrepintió» (cf. *Quod Deus sit immutab.* 49; *Quaest. Gen.* I 93). Las *Pseudoclementinas* son más radicales: aceptan la traducción, pero denuncian el exceso de Moisés al atribuir a Dios arrepentimiento: *Hom.* III 43, 2. Sin embargo, los mismos valentinianos no son constantes en el uso peyorativo de *Enthýmēsis,* cf. *Exc. Theod.* 7. Comparar, finalmente, con *Poimandres* 22. Véanse las notas de MÉNARD, en *Évangile de Verité*, pág. 179, de F. M. SAGNARD, en *Extraits de Théodote,* París, 1948, pág. 67, n. 2, y ORBE, *Estudios Valentinianos,* IV, págs. 307-311.— En la *Biblia de los LXX*, *sophía* traduce la mayoría de las veces el *Hokmá* hebreo. Achamot sería, aproximadamente, un plural de *Hokmá*, que de hecho es *Hokmot (Prov.* 9, 1 heb.). ALBRIGHT sugiere que la expresión Hokmot es de origen fenicio *(De la edad de piedra al cristianismo,* Santander, 1959, pág. 290). Los gnósticos eran proclives a utilizar términos hebreos y transcribirlos a su antojo. Achamot, por tanto, alude claramente a la Sabiduría de los Libros Sapienciales, sobre todo *Proverbios* y *Sabiduría.*

se apiadó de ella, se extendió a través de la cruz y con su propia potencia le dio forma, la que es según la substancia solamente, no la que es según el conocimiento. Y una vez realizado esto, se remontó de nuevo, sustrayendo su potencia, y la abandonó, a fin de que, tomando conciencia ella de la pasión que la rodeaba a causa de su destierro del Pleroma, apeteciera[61] las cosas de arriba, gracias al aroma de incorrupción que le dejaron el Cristo y el Espíritu Santo[62]. Por esto se la designa con dos nombres: Sabiduría, del nombre del Padre —puesto que su padre es Sabiduría— y Espíritu Santo, del espíritu que está con Cristo.

Una vez formada y capaz de entender, pero al mismo tiempo vaciada del Logos invisible que estaba con ella, es decir, del Cristo, se lanzó a la búsqueda de la luz que la había abandonado, pero no pudo alcanzarla a causa del impedimento del Límite. Y entonces, el Límite, al impedirle avanzar más, dijo: *Iaó*. Y de aquí dicen que proviene el nombre de *Iaó*[63].

---

[61] *Oréchthē* «deseara», con connotación de desorden: se reproduce el proceso de la Sabiduría superior.

[62] En este paso del mito hay una notable coincidencia entre Ptolomeo y *Poimandres:* «De la luz salió un Logos santo que penetró en la naturaleza...» *(Poim., C H* I 5); «El Logos de Dios se proyectó fuera de los elementos inferiores hacia la parte pura de la creación natural... y los elementos inferiores de la naturaleza quedaron irracionales, de modo que ya no fueron sino mera materia» *(ibid.*, 10).—La metáfora del aroma es frecuente en el Antiguo y en el Nuevo Testamento (cf., sobre todo, *II Corinth.* 2, 14). Entre los gnósticos reviste significación pregnante en BASÍLIDES *(Ref.* VII 22, 13-16). En el *Evang. Verit.* (N.H. I 2, pág. 34, 1-9), el «olor» se identifica con el espíritu entendido como «calor vital», véase la nota de MÉNARD en su edición, págs. 158-160, y ORBE, *Estudios Valentinianos,* IV, páginas 379-385, ambos con abundantes referencias.

[63] Grito mágico. IAÓ fue primero un sobrenombre de Dioniso (cf. MACROBIO, *Saturn.* I 18). Luego pasó a grito mágico (cf. PREISENDANZ, *PGM* II 113) y a nombre de divinidad, Yahwé (EPIFANIO,

Al no poder rebasar el Límite, por estar entrelazada con la pasión, y al quedar abandonada sola en el exterior, cayó en toda clase de pasión multiforme y variada[64]. Padeció tristeza[65], porque no había comprendido; temor de perder la vida como había perdido la luz; y además, perplejidad. Todo esto lo sufrió en ignorancia. Y no le acaeció, como a su madre, la primera Sabiduría y eón, sufrir alteración con estas pasiones, sino contrariedad[66]. Mas le sobrevino también una disposición distinta, la conversión al dador de vida.

Origen de los elementos del mundo

2 Tal fue, según enseñan, la constitución en su substancia de la materia, de la que provino este mundo. En la conversión tiene su origen toda el alma del mundo[67] y la del Demiurgo, las demás cosas recibieron su prin-

---

Pan. 40, 5). El nombre de *Iaó* se lee junto al de Zeus Serapis en un santuario de Quintanilla de Somoza (cf. A. Tovar, J. M. Blázquez, *Historia de la Hispania romana*, Madrid, 1975, pág. 181). *Iaó* aparece personificado y desdoblado en *Enoc Hebreo* 12, y en *Pistis Sophia*, cap. 136. Hay que conectarlo con el nombre del Demiurgo gnóstico *Ialdabaot*, presente también en los escritos coptos. Aquí representa la culminación de la formación de *Achamot* mediante una palabra (considerar la posible referencia a *Psalm.* 32, 6). Véase R. A. Bullard, *The Hypostasis of the Archons*, Berlín, 1970, págs. 107 y sigs.

[64] Cf. *Ephes.* 3, 10, donde se habla de la «multiforme sabiduría de Dios». El término no es veterotestamentario.

[65] Se trata, probablemente, de envidia, «tristeza a causa del bien ajeno» según los estoicos. En efecto, esta tristeza será el elemento de la esencia diabólica, cf. I 5, 4.

[66] El Límite alteró a la primera Sabiduría al dividirla en dos; en cambio, a la segunda Sabiduría la contrarió completamente: ella se lanzaba hacia arriba, el *Hóros* la precipitó hacia abajo.

[67] Según precisa más adelante, de la tristeza proviene el alma diabólica; del temor, el alma irracional; del estupor, la materia crasa; de la alegría, la substancia espiritual (femenina); de la conversión, el alma racional, cf. I 5, 1-4.

cipio del temor y de la tristeza. De las lágrimas de aquélla provino toda la substancia húmeda, de su risa la substancia luminosa, de la tristeza y el estupor los elementos corporales del mundo. Pues a veces lloraba y se acongojaba, según dicen, por haber sido abandonada sola en la oscuridad y en el vacío, a veces daba en pensar en la luz que la había abandonado y entonces cobraba ánimos y reía, para volver luego a sus temores y quedar de nuevo sumida en consternación y estupor [68].

¿Qué sucede aquí? Gran espectáculo nos ofrecen 3
estos hombres intentando explicar cada cual a su guisa de qué pasión y de qué elementos procede la substancia. Creo que hacen bien en no querer enseñar tales cosas abiertamente a todo el mundo, reservándolas para los que pueden pagar sustanciosos honorarios por tales misterios. Pues todo esto no se asemeja a aquello acerca de lo que nuestro Señor dijo: «Habéis recibido gratuitamente, dad gratuitamente» [69]. Antes bien, se trata de temas abstrusísimos, prodigiosos y profundos, cuyo descubrimiento ha costado grandes sudores a estos embusteros. ¿Quién no gastaría toda su fortuna para enterarse de que de las lágrimas de la Intención del eón doliente procedieron los mares, las fuentes y toda la sustancia húmeda? ¿Y que de su risa viene la luz y de su estupor y angustia provienen los elementos corporales del mundo?

También yo quiero aportar mi granito de arena a 4
su fructificación. Veo, en efecto, que hay aguas dulces: fuentes, ríos, lluvia, etc.; en cambio, el agua del mar es salada. Recapacito y digo que no todas pueden proceder de las lágrimas de *Achamot,* pues las lágrimas son saladas. De toda evidencia, pues, son las aguas saladas las que provienen de las lágrimas. Pero es pro-

---

[68] Cf. Apéndice VI.
[69] *Matth.* 10, 8.

bable que *Achamot,* durante su intensa lucha y su angustia, sudara. Hay que suponer, pues, de acuerdo con sus presupuestos, que las fuentes, los ríos y todas las demás aguas dulces proceden de tales sudores. No sería verosímil que de las lágrimas procedieran tanto las aguas saladas como las aguas dulces, siendo como son saladas. Es más convincente sostener que unas vinieron de las lágrimas y otras de los sudores. Y puesto que hay en el mundo aguas calientes y acres, fácil es comprender lo que hizo para emitirlas, y de qué parte salieron las tales. Estos «frutos» concuerdan perfectamente con sus presupuestos.

La Sabiduría exterior: su formación en cuanto al conocimiento

5 Siguen enseñando que, una vez su Madre[70] hubo atravesado toda pasión, tras apenas superarlas, se inclinó a suplicar a la luz que la había abandonado, es decir, al Cristo. Éste había regresado al Pleroma y, a lo que parece, se mostraba remiso a bajar otra vez, por lo que envió al Paráclito[71], esto es, al Salvador, al que el Padre[72] otorgó toda potencia[73], sometiéndolo todo bajo su potestad, e igual hicieron los eones, de manera

---

[70] Ireneo se adelanta en conceder a *Achamot* el título de madre. Para los valentinianos lo era no en cuanto receptáculo de las esencias mundanas, sino en cuanto engendradora de los hombres espirituales, según se declara más abajo. La Sabiduría divina es designada madre por Filón, *Ebr.* 30, por Clemente de Alejandría, *Strom.* VI 146, 1, y entre los valentinianos por el anónimo hipolitiano, *Ref.* VI 34, 3, y por Marcos, *Adv. Haer.* I 21, 5.

[71] Aunque el calificativo de Paráclito es aplicado tradicionalmente al Espíritu Santo, su aplicación al Salvador puede hallar justificación en el mismo N.T.: «Os dará *otro* Paráclito» *(Joann.* 14, 16; cf. 14, 26; 15, 26; 16, 17; *I Joann.* 2, 1). *Exc. Theod.* 23, 1, pretende explicar el origen de esta denominación valentiniana.

[72] A partir de aquí, y hasta I 6, 1, la noticia es paralela de *Exc. Theod.* 43, 2-65.

[73] Cf. *Matth.* 28, 12.

que «en él todo fuera creado, lo visible y lo invisible, los tronos, las divinidades, las dominaciones»[74].

Fue enviado cabe ella con los ángeles coetáneos de él. *Achamot* —dicen— lo reverenció y primero se cubrió con un velo por pudor[75], pero luego, al verlo con toda su fructificación, avanzó hacia él, robusteciéndose con su aparición. Y él la formó con la formación según el conocimiento y la curó de sus pasiones, apartándolas de ella pero sin dejar de prestarles atención, pues era imposible que desaparecieran como las de la primera sabiduría, ya que habían quedado fijadas por el hábito y eran poderosas. Así pues, las separó, las mezcló y las fijó, transformándolas de pasión incorporal en una materia incorporal. Luego, del mismo modo, implantó en ellas una aptitud y una naturaleza tales que pudieran mezclarse y formar cuerpos, de modo que se hicieran dos substancias, una mala, proveniente de las pasiones, y otra pasible, proveniente de la conversión.

Y por esto enseñan que el Salvador había hecho, por su potencia, obra demiúrgica.

---

[74] *Coloss.* 1, 16.

[75] Los ángeles son aducidos como portadores de la masculinidad (=perfección gnóstica) del Salvador. Junto con él forman la Iglesia angélica, contrapuesta a la Iglesia mundana a la que dará origen Sabiduría *Achamot*. El mito no quiere presentarlos como personas junto al Salvador, sino como signos de sus virtualidades. La referencia al velo es una neta alusión a *I Corinth.* 11, 10: «La mujer cubra su cabeza con un velo, a causa de los ángeles», texto aducido más adelante, en la misma noticia, en una colección de *testimonia* bíblicos (I 8, 2) y en el paso paralelo de *Exc. Theod.* 44, 1-2. ORBE, en *Estudios Valentinianos,* IV, pág. 445, señala una plausible conexión con *Cantic.* 1, 7: «Dime tú, amor de mi alma, dónde pastoreas, dónde haces sestear tu ganado al mediodía, no sea que venga a estar como (mujer) velada entre los rebaños de tus compañeros.» El velamiento podría significar por parte de Achamot el reconocimiento de su carencia de méritos para recibir el don de la gnosis.

Parto de los espirituales

Enseñan, además, que *Achamot*, librada de su pasión, concibió con gozo la visión de las luces que venían con él, es decir, de los ángeles que le acompañaban. Quedó preñada[76] [a la vista de ellos] y parió frutos a la imagen de esos ángeles, retoños espirituales formados a semejanza de los acompañantes del Salvador[77].

Formación del Demiurgo

5 Según ellos, había estos tres substratos: el que procedía de la pasión, que era la materia; el que procedía de la conversión, que era lo psíquico; el que fue parido, y éste es lo espiritual. Así pues, se interesó en darles forma. Pero no pudo darla a lo espiritual, puesto que le era consubstancial[78]. Entonces se dispuso a la formación de la substancia psíquica nacida de su conversión, poniendo en práctica las enseñanzas recibidas del Salvador.

En primer lugar, dicen, formó a partir de la substancia psíquica al que es Dios, Padre y rey de todos, tanto de los que son consubstanciales, es decir, a los psíquicos, a los que llaman de la derecha, como de los

[76] El verbo griego *enkissáō* tiene un matiz jocoso: indica los antojos de las mujeres preñadas por comparación con la bulliciosidad de los grajos; de aquí pasó a significar «quedar encinta». Tertuliano, con evidente sarcasmo (y por no haber atendido a la alusión bíblica de *Genes.* 30, 39) se regodea en traducir por «caldeada» *(concalefacta)* y aun «excitada» *(subfermentata)* *(Adv. Val.* 17). A lo que se echa de ver, ni Tertuliano ni Ireneo rehúyen el humor cuando de ridiculizar a los gnósticos se trata.

[77] Cf. Apéndice VII.

[78] El elemento espiritual o pneumático escapa a la competencia de Sabiduría, pues su formación requiere la gnosis, y Sabiduría la posee para sí, no para comunicarla a los demás. Esta comunicación seguirá siendo misión del Salvador, que por esto descenderá en el hombre Jesús.

procedentes de la pasión y de la materia, a los que llaman de la izquierda[79]. Sostienen en efecto que todos los seres posteriores a él fueron por él formados, sin caer en la cuenta de estar movido por la Madre. De aquí que le designen Madre-Padre; Sin-Padre, Demiurgo y Padre[80]. Le llaman Padre de los de la derecha, es decir, de los psíquicos, y Demiurgo de los de la izquierda, esto es, de los hílicos, y rey de todos ellos. Pues esta Intención, queriendo hacer todas las cosas en honor de los eones, hizo imágenes de ellos; mejor dicho, lo hizo el Salvador a través de ella[81]. Y ésta conservó la imagen del Padre invisible, permaneciendo desconocida por el Demiurgo, mientras éste conservó la imagen del Hijo Unigénito, y los arcángeles y ángeles nacidos de él conservaron las de los demás eones[82].

---

[79] Las expresiones «de derecha» y «de izquierda» son gnósticamente relativas. Aquí se asignan por referencia al Demiurgo: los psíquicos, a su derecha; los materiales, a su izquierda. Es la aplicación más corriente, cf. *Exc. Theod.* 34-40. Algunas veces, sin embargo, los de la derecha son los espirituales y los de la izquierda los psíquicos, cf. *Exc. Theod.* 23, 3; 28. Compárese *Adv. Haer.* I 16, 2, y *Evang. Philip.*, N.H. II, 3, pág. 101, 14-17.

[80] Madre-Padre: produce sólo, sin conyugio. Sin-Padre: es hijo de la sola Sabiduría, sin conyugio con el Salvador. De acuerdo con la ley de *Exc. Theod.* 32, 1, el Demiurgo es imperfecto, y sus productos también lo son. Demiurgo: apelativo usual del creador en todo el ámbito helenístico. Padre: no es por sí mismo un término técnico en el valentinismo. Se aplica al Dios supremo, al Unigénito y al Demiurgo.

[81] El Logos, al formar a Sabiduría-*Enthýmēsis* según la substancia, imprimió en ella las formas o *rationes seminales* de todas las cosas.

[82] En este sistema de paradigmas, el Demiurgo es imagen del Unigénito, mientras que en otro sistema (*Exc. Theod.* 33, 3; 47, 2) lo es del Padre supremo. El lector tiene que acostumbrarse a la relatividad de las alegorías gnósticas (véase F. M. SAGNARD, *La Gnose valentinienne et le témoignage de S. Irénée*, París, 1949, págs. 240-243).

2 *Cosmogonía*

Siguen diciendo que el Demiurgo fue Padre y Dios[83] de los seres exteriores al Pleroma, siendo creador de todos los seres psíquicos e hílicos. Al separar las dos substancias mezcladas y al formar seres corporales a partir de los incorporales, creó las cosas celestiales[84] y las terrenales, pasando a ser Demiurgo de los seres materiales (hílicos) y psíquicos, de la derecha y de la izquierda, de los ligeros y de los pesados, de los que ascienden y de los que descienden. Siete cielos fabricó, sobre los cuales reside el Demiurgo[85]. Por esto lo llaman Hebdómada, y a su madre *Achamot* la llaman Ogdóada, por cuanto salvaguarda el número de la primordial y primera Ogdóada del Pleroma. Dicen que los siete cielos son inteligibles, suponiendo que son ángeles, y también el Demiurgo sería un ángel, sólo que semejante a un Dios. Del mismo modo, el Paraíso que se halla encima del tercer cielo, dicen que es el cuarto arcángel en potencia y que algo recibió Adán de él cuando allí moraba[86].

---

[83] Dios: título bíblico del Demiurgo, cf. *Exc. Theod.* 47, 2.

[84] *Tà ouránia:* las cosas celestiales, a distinguir de *tà hyperouránia,* lo supercelestial.

[85] Los siete cielos planetarios son una especulación babilónica universalmente difundida en el mundo helenístico. No había coincidencia, sin embargo, en el orden de los planetas. Tres sistemas cabe diferenciar: orden semanal, llamado griego: Saturno - Venus - Júpiter - Mercurio - Marte - Luna - Sol; orden egipcio: Saturno - Júpiter - Marte - Mercurio - Venus - Sol - Luna; orden llamado caldeo: Saturno - Júpiter - Marte - Sol - Venus - Mercurio - Luna. No consta cuál adoptaron los valentinianos.

[86] Pasaje asaz oscuro. Véanse intentos de dilucidación en ORBE, *Estudios Valentinianos,* V: *Los primeros herejes ante la persecución,* págs. 108 y sigs.

Ignorancia del Demiurgo

Enseñan que el Demiurgo estaba convencido de haber creado por sí mismo todas estas cosas, pero que en realidad las había hecho impulsado por *Achamot*. 3
De esta guisa hizo el cielo, sin conocer Cielo alguno, y formó el hombre sin saber del Hombre, e hizo aparecer la tierra desconociendo la Tierra. Y así en todo —dicen— ignoraba los modelos de las cosas que hacía y aun la existencia de la Madre misma, creyendo serlo él solo todo[87]. Pero la causa de toda esta creación era la Madre, en provecho de él —dicen—, la cual quería constituirlo así en cabeza y principio de la propia substancia, señor de todo lo obrado. A esta Madre la llaman también Ogdóada, Sabiduría, Tierra, Jerusalén, Espíritu Santo y, con denominación masculina, Señor[88]. Le pertenece el lugar de la Mediedad[89] y está

[87] Los modelos que ignora el Demiurgo son el Pleroma (el cielo), el eón Hombre y la Madre (Tierra). La ignorancia del Demiurgo es un tema común del gnosticismo. La exposición de Ireneo vuelve repetidamente sobre el asunto (I 5, 4; 7, 4; 8, 3; 8, 4; II 30, 2). Parecidamente, el valentiniano de HIPÓLITO, *Ref.* VI 33, 1, los «ofitas» de IRENEO, I 30, 6, y Basílides, en *Ref.* VII 23, 3. Entre los textos coptos: *Tratado sobre el origen del mundo*, N.H. II 5, págs. 151, 8; 155, 25; *Hipóstasis de los arcontes*, N.H. II 4, pág. 94, 21-28; *Evang. Philip.*, N.H. II 3, pág. 103, 14-19. Véase A. ORBE, «El pecado de los arcontes», *Est. Ecles.* 43 (1968), 345-379.

[88] Tierra: no ya la «tierra invisible e informe» de *Genes.* 1, 2, que correspondería a la Sabiduría exterior antes de su formación substancial, sino la «tierra nueva» de *Apocal.* 21, 1, la «tierra de promisión» de *Deut.* 31, 20, y *Exod.* 3, 8; 33, 3, texto este último citado por el valentiniano de *Ref.* VI 30, 9.—Jerusalén: significa la Iglesia celestial, cuya madre es Sabiduría ya iluminada por el Salvador, cf. *Gal.* 4, 26. Igual apelativo en los «naasenos», *Ref.* V 7, 39), en el valentiniano de *Ref.* VI 34, 3, y en el *Anónimo Bruciano*, G.C.S. 45, pág. 352, 6.—Espíritu Santo: Sabiduría ha sido elevada a persona divina y hecha esposa de Cristo. En el Pleroma, la consorte de Cristo es precisamente el Espíritu Santo

por encima del Demiurgo[90], aunque por debajo y fuera del Pleroma hasta la consumación.

4 La substancia material, se dijo, proviene de las tres pasiones, el temor, la tristeza y la perplejidad. Los seres psíquicos han sido compuestos a partir del temor y de la conversión, mientras que toda la demás substancia psíquica, como las almas de los animales irracionales, de las fieras y de los hombres, provienen del temor. Por esta razón, siendo demasiado débil el Demiurgo para conocer las realidades espirituales, creyó ser él mismo el único Dios, y dijo por medio de los profetas: «Yo soy Dios, y ninguno hay fuera de mí»[91].

Dicen, por fin, que de la tristeza procedieron los espíritus del mal[92], y de ahí tuvo también su origen el diablo, al que llaman «dominador del mundo», e igualmente los demonios y toda substancia espiritual del mal.

Llaman al Demiurgo hijo psíquico de la Madre de ellos y al dominador del mundo criatura del Demiurgo. Sin embargo, el dominador del mundo conoce las realidades que están por encima de él, porque es un espíritu, aunque del mal, mientras el Demiurgo las desconoce, a fuer de psíquico[93].

(femenino): el título, con la consiguiente degradación, pasa a Sabiduría.—Señor: es título ambiguo entre los gnósticos (véase n. 10). Sabiduría recibe del Salvador la dignidad, y con ella los títulos correspondientes, aunque a nivel inferior. (Para todos estos títulos, véase ORBE, *Estudios Valentinianos*, IV, págs. 476 y siguientes).

[89] También para Basílides el lugar intermedio es el habitáculo del Espíritu Santo, cf. *Ref.* VII 23, 2. Para algunos valentinianos la Mediedad es el Límite, cf. EPIF., *Panarion* 31, 6, 9.

[90] Cf. Apéndice VIII.

[91] *Isai.* 45, 5; 46, 9.

[92] *Ephes.* 6, 12.

[93] La demonología gnóstica depende en su mayor parte de las especulaciones del judaísmo tardío. El resumen de Ireneo no con-

La Madre de ellos, siguen diciendo, habita en el lugar supercelestial, esto es, en la Mediedad, y el Demiurgo en el lugar celestial, que es la Hebdómada; el dominador del mundo en este cosmos nuestro.

Los elementos corpóreos del mundo proceden, como ya hemos dicho, del estupor y de la angustia, así como de lo más innoble. La tierra, por la inmovilidad, del estupor; el agua, por el movimiento, del temor; el aire, por la fijación de la tristeza; el fuego les corresponde a todos ellos como muerte y corrupción, al igual que —según ellos— la ignorancia se esconde en las tres pasiones [94].

---

tiene ya más datos. En cambio, el valentiniano de Hipólito se extiende más sobre el tema, *Ref.* VI 33-34. El conocimiento superior del diablo es una facultad de muy difícil interpretación. Valga la siguiente sugerencia. El valentinismo considera dos tipos de mal: *a)* el mal como mera privación o alejamiento del ser afecta a la materia, y en este punto los valentinianos coinciden con las corrientes medioplatónicas y neopitagóricas; cf., por ejemplo, Moderato de Gades, en SIMPLICIO, *In Phys.* 230, 34-37; DIELS; *b)* el mal puede ser un acto positivo voluntario. El sujeto es, entonces, un ente «espiritual», es decir, de la misma substancia que Sabiduría Achamot. Esto es así porque fuera del Pleroma empieza el mundo del libre albedrío como capacidad de inclinarse hacia lo inferior. El diablo es un espíritu definitivamente inclinado hacia la materia. Como tal espíritu, goza de una capacidad de conocimiento superior al meramente psíquico. Como tendente a la materia, perecerá con ella.

[94] Nueva redistribución de las pasiones, esta vez para hacerlas corresponder con los cuatro elementos. Ireneo ya ha advertido que «cada cual expone a su guisa de qué pasión y de qué elemento procede la substancia» (I 4, 3). Aquí reviste particular importancia la introducción de la ignorancia. De hecho, es la raíz de las pasiones, según I 4, 1 (cf. también Marcos, *Adv. Haer.* I 21, 4) y es la justa contraposición de la gnosis, cf. HERACLEÓN, Frs. 19, 40, 47; *Ref.* VII 26, 1; 27, 1 (Basílides); *Poimandres*, 28, 32, y numerosos pasajes del *Evang. Verit.* que se refieren a la ignorancia, al error y al olvido (p. ej., págs. 17, 15 y sigs.; 18, 4 y sigs.; 21, 34).

Creación del hombre psíquico y del material

5 Enseñan que el Demiurgo, una vez creado el mundo, hizo al hombre terreno, no a partir de esta tierra árida, sino tomando la substancia invisible, la confusión y la fluidez de la materia[95]. Y en éste infundió al hombre psíquico. Y éste es el que fue hecho a imagen y semejanza. «A imagen» se refiere al material, que es parecido, pero no consubstancial con Dios; «a semejanza» se refiere al psíquico; de donde su substancia es denominada también espíritu de vida, pues proviene de una emanación espiritual[96]. Finalmente, vino revestido de una túnica de piel que, según ellos, significa la carne sensible[97].

Creación del hombre espiritual

6 Ahora bien, el retoño de la Madre de ellos, *Achamot* —al que parió como resultado de la contemplación de los ángeles que estaban en torno al Salvador y que

---

[95] El mito antropogónico valentiniano está tejido sobre la exégesis de *Genes.* 1-3. El Demiurgo toma la tierra de *Genes.* 1, 1 («invisible e informe»), no la de *Genes.* 2, 10 («árida»). *Exc. Theod.* 50, 1, la denomina «multiforme y variada», como la pasión de Sabiduría *Achamot* (I 4, 1). La distinción entre ambas tierras era corriente, cf. FILÓN, *Opif.* 134; *Koré Kosmou* 14, 7; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.* II 97; ORÍGENES, *De Princ.* II 3, 6; II 8, 1. Para el significado de la distinción, véase n. 99. Sobre el origen del cuerpo entre los gnósticos, puede verse A. ORBE, *Antropología de S. Ireneo*, Madrid, 1969, págs. 50-57.

[96] Referencia a *Genes.* 2, 7: «Infundió en su rostro un hálito vital» *(pnoèn zōēs* LXX. La lectura gnóstica *pneûma zōēs* no está atestiguada en ninguna de las versiones griegas conocidas), y *Genes.* 1, 26: «a imagen y semejanza». Dios es aquí el Demiurgo.

[97] El tema de las túnicas de piel (cf. *Genes.* 3, 21) es una exégesis bastante difundida, cf. FILÓN, *Quaest. Gen.* 53; Casiano, en CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.* III 95, 2; *Exc. Theod.* 55; TERTULIANO, *Adv. Val.* 24, 3.

era consubstancial a la Madre y espiritual— pasó también desapercibido al Demiurgo —dicen— y fue ocultamente inserto en éste sin que se diera cuenta, a fin de que, sembrado a través de él en el alma, que de él procede, y en este cuerpo material[98], siendo gestado y habiendo crecido en ellos, se halle dispuesto para la recepción del perfecto Logos. Ignoró el Demiurgo —dicen— al hombre espiritual, sembrado junto con su soplo por Sabiduría con indecible potencia y providencia. Puesto que desconocía a la Madre, desconocía también su descendencia. Ésta —dicen— es la Iglesia, figura de la Iglesia superior.

Y sostienen que éste (el espiritual) es el hombre que habita en ellos. Así, ellos reciben el alma, del Demiurgo, el cuerpo, del barro, la carne, de la materia, y el hombre espiritual, de la Madre *Achamot*[99].

---

[98] El mito viene aquí abreviado, pero puede ampliarse por comparación con el de los «ofitas» (*Adv. Haer.* I 30, 6): el destello de luz espiritual concebido por Sabiduría fue introducido subrepticiamente en el Demiurgo; éste, al insuflar sobre el hombre para comunicarle el hálito vital, le comunicó al mismo tiempo, sin darse cuenta, el destello espiritual. Los *Excerpta* precisan más: el Demiurgo insufla hálito vital sólo en algunos hombres hílicos, y a su vez, Sabiduría transmite el elemento espiritual a sólo algunos de los psíquicos: son las tres razas de hombres (*Exc. Theod.* 54-56).

[99] Creación del hombre.—El Demiurgo se dispone a crear el hombre. ¿A partir de qué elementos? Recuérdese que el Demiurgo trabaja sobre «substancias incorporales». El valentiniano advierte claramente que el Demiurgo no asume materia en el último estadio de degradación, sino todavía en estado de incorporeidad (o, si se quiere, de corporeidad no sensible): materia sí, derivada de las pasiones de Sabiduría, pero incorporal, es decir, no sensible. Con esta materia construye al «hombre material». Para diferenciarlo de las bestias, que están hechas de esta misma materia, le da una figura especial: lo hace «a su imagen».—A algunos de estos hombres materiales el Demiurgo les insufla un elemento superior: la propia substancia demiúrgica, es decir, la substancia psíquica. Este hombre, compuesto

6 *Las tres substancias frente a la salvación*

Son, pues, tres: lo material, llamado también de izquierda, perece por necesidad, por cuanto no puede recibir ningún soplo de incorruptibilidad; lo psíquico, denominado también de derecha, porque hallándose en medio de lo espiritual y lo material, según por donde se inclina, por allí se desliza [100]. Lo espiritual es enviado para que se una aquí con lo psíquico, y se forme, educado junto con él en lo concerniente a la conducta. Y éste es —dicen— la sal de la tierra y la

---

de substancia material y substancia psíquica, es el «hombre psíquico», hecho «a semejanza» del Demiurgo.—Algunos hombres psíquicos, elegidos graciosamente por el Salvador, reciben el elemento espiritual imperfecto (femenino) de Sabiduría, transmitido a través del Demiurgo como por un simple canal. Este hombre, compuesto de las substancias material, psíquica y espiritual, es el «hombre espiritual».—Tenemos así las tres razas de hombres, esencialmente distintos. Cada una de estas tres razas recibe luego un revestimiento de materia crasa, corporal, sensible: la carne, igual en todos ellos.—En un primer momento podría pensarse que estamos ante una trasposición del mito antropogónico del *Timeo* (69 ss.): el hombre compuesto de cuerpo y tres almas. Ciertamente, las tres substancias valentinianas corresponden descriptivamente a las tres almas platónicas. Pero el mito ha sido trasladado a un registro totalmente distinto: el soteriológico. Es la soteriología la que determina aquí la antropología. Los tres hombres representan tres distintas posibilidades de salvación. En este punto, el mito y la filosofía, hasta ahora íntimamente unidos, se bifurcan definitivamente, y el valentinismo se convierte en un mito de salvación.

[100] El filosofema del hombre (resp. el alma) «en medio», obvio y fácil, se repite monótonamente a través de la literatura del mundo antiguo. Los escritores cristianos del siglo II lo aplican a la inmortalidad del alma, que lo es por naturaleza: TACIANO, *Oratio* 13; TEÓFILO, *Ad Autol.* 2, 24; cf. 2, 27; IRENEO, *Adv. Haer.* V 9, 1. El tema viene planteado en los mismos términos por el arcaizante METODIO DE OLIMPO, *Symp.* III 7; *De Resurr.* II 18, 2-5, y con revestimiento filosófico por PLOTINO, Enn. II 9, 2; V 3, 3.

luz del mundo, pues el psíquico necesita también enseñanzas sensibles[101]. Y por este motivo afirman que ha sido creado el mundo.

La venida del Salvador

Y por esto, precisamente, vino el Salvador a lo psíquico, porque tiene libre arbitrio, para salvarlo. Pues sostienen que recibió las primicias de aquellos a los que iba a salvar[102]: de *Achamot* recibió lo espiritual, del Demiurgo se revistió del Cristo psíquico, de la economía recibió el cuerpo como vestido, poseedor de substancia psíquica, construido con un arte secreto de modo que resultara visible, tangible y pasible[103]. Pero nada en absoluto recibió —dicen— de material, pues la materia no es capaz de salvación. Se dará la consumación cuando se forme y alcance la perfección en el conocimiento todo lo espiritual, es decir, los hombres espi-

---

[101] La versión latina dice *opus est animali sensibilibus disciplinis*, lectura confirmada por TERTULIANO, *Adv. Val.* 126. Holl, Sagnard y Rousseau prefieren la versión latina. Harvey y Simonetti siguen el texto griego recepto, por considerarlo expresivo de una doctrina típicamente ptolomeana, cf. I 7, 5. Aunque esto es cierto, el texto paralelo del mismo IRENEO, II, 19, 2, invita a preferir la versión latina.

[102] Expresión del axioma soteriológico fundamental del cristianismo: *totum redemptum quod assumptum*, cf. *Exc. Theod.* 58, 1. Para las «primicias», cf. *Roman.* 11, 16.

[103] El cuerpo visible de Cristo parecía un cuerpo carnal corriente, pero de hecho estaba constituido por substancia psíquica, incorporal por esencia. Los gnósticos eran todos docetas, pero discrepaban en atribuir al cuerpo de Cristo substancia espiritual (Axiónico y Bardesanes) o substancia psíquica (Ptolomeo y Heracleón), según explica el valentiniano de HIPÓLITO, *Ref.* VI 35, 5. La discrepancia no era banal si se tiene en cuenta el axioma citado en la nota anterior: si Cristo no asumió nada psíquico, la substancia psíquica no puede salvarse. Una vez más vemos al gnosticismo occidental mucho más condescendiente con la Iglesia episcopal que los valentinianos orientales.

rituales que poseen el perfecto conocimiento acerca de Dios y han sido iniciados en los misterios de *Achamot*. Y sostienen que los tales son ellos mismos, precisamente [104].

Salvación psíquica y salvación espiritual

2 Aprendieron disciplinas psíquicas los hombres psíquicos, los confirmados en las obras y en la mera fe, carentes del perfecto conocimiento. Éstos —afirman— somos nosotros, los de la Iglesia. Sostienen que por esto nos es necesaria a nosotros la buena conducta ya que de otra manera no nos podríamos salvar, mientras que ellos se salvarán absolutamente, no por la conducta, sino por el hecho de ser espirituales por naturaleza. Del mismo modo que lo terreno no puede participar en la salvación, porque no es capaz de recibirla, así también lo espiritual, es decir ellos mismos, no puede recibir corrupción, cualesquiera que sean las obras a las que se entregue. El oro arrojado en el barro no pierde su belleza, sino que conserva su propia naturaleza, puesto que el barro en nada puede perjudicar al oro; así afirman acerca de sí mismos que, aunque se entreguen a cualquier tipo de obras materiales, no pueden recibir ningún daño ni perder la subsistencia espiritual [105].

---

[104] La expresión «iniciados en los misterios de *Achamot*» insinúa quizás la existencia de un ritual mistérico, cuyo contenido desconocemos. Poseemos, en cambio, noticias del ritual del valentiniano Marcos, *Adv. Haer.* I 13, 2; I 21, 2 ss.

[105] Las tres substancias frente a la salvación.—En el capítulo sexto de Ireneo se analizan aspectos antropológicos, soteriológicos y cristológicos del valentinismo. Nuestro comentario deja la parte cristológica para más adelante, explicando aquí los conceptos de antropología que interesan a la soteriología.—Dejamos dicho ya que Ptolomeo establece tres clases de hombres, esencialmente distintos. Ahora nos es dado conocer las motivaciones teológicas de esta doctrina: la salvación viene determinada por

Descrédito de la moralidad valentiniana

Por esto, los más perfectos en- 3
tre ellos practican sin rebozo todas las acciones prohibidas, sobre las cuales las Escrituras afirman que los que las cometen no heredarán el Reino de Dios[106]. Comen, pues, indiferen-

---

la esencia, no por la conducta. El hombre *espiritual* se salvará (=llegará a la perfecta gnosis en el Pleroma), gracias a la simiente espiritual que lleva consigo. El hombre *material* no se puede salvar de ninguna manera, pues la esencia material es radicalmente incapaz de salvación. El hombre psíquico tampoco puede alcanzar la perfecta gnosis, pero recibirá una beatitud psíquica, extrapleromática, a condición de observar buena conducta. Porque el psíquico es libre, en el sentido trascendente del término: su destino depende de su libre voluntad. El espiritual también es libre, pero sólo en el sentido de que no está sujeto a las potencias de este mundo, que determinan el destino de cada hombre. En cambio, el hombre *material* está sujeto al hado, y no es libre de ninguna manera.—El espiritual posee tan sólo un germen de pneuma imperfecto, femenino. Este germen es susceptible de desarrollo en este mundo para ir aumentando la semejanza con el correspondiente pneuma masculino (=el Salvador), que será su esposo en la consumación. Por esto existe una disposición, una economía divina del mundo, que prevé la existencia de seres sensibles y psíquicos para la educación y el progreso del germen espiritual. El hombre espiritual, dice Ptolomeo, «es educado junto con el psíquico en lo concerniente a la conducta». Esto indica a las claras que, en el valentinismo culto, no hay la más mínima concesión al libertinismo: el espiritual está sujeto a las mismas reglas morales que el psíquico. Lo único que varía son las consecuencias de la transgresión: el pneumático no puede perder nada, el psíquico puede perderlo todo.—La antropología valentiniana tiene una audaz proyección social. En muchas ciudades del Imperio convivían paganos, judíos y cristianos. Los paganos eran los materiales, destinados a la aniquilación. Los judíos y los cristianos corrientes eran los psíquicos: vivían la fe y estaban sometidos a las leyes morales. Los gnósticos eran los espirituales: habían pasado de la fe al conocimiento, y observaban las leyes morales por amor, no por imposición.

[106] Cf. *Gal.* 5, 21.

temente las carnes sacrificadas a los ídolos, sosteniendo que no están contaminadas para ellos, y toman parte los primeros en toda festividad de los paganos y en todo regocijo en honor de los ídolos. Los hay entre ellos que ni siquiera se abstienen de la costumbre, odiada por Dios y por los hombres, de las luchas de fieras y de las peleas de gladiadores. Algunos, entregados a fondo a los placeres de la carne, dicen que dan lo carnal a lo carnal y lo espiritual a lo espiritual. Los hay que ocultamente corrompen a las mujeres a quienes enseñan su doctrina; con frecuencia estas mujeres engañadas, y luego convertidas a la Iglesia de Dios, han confesado esta desviación junto con otras. Otros, sin rebozo y desvergonzadamente, quitan a sus maridos las mujeres que aman, haciéndolas esposas suyas. Los hay que al comienzo se comportan como es debido, fingiendo cohabitar con mujeres hermanas, pero el tiempo se encarga de denunciarlos, pues el hermano deja encinta a la hermana[107].

La doble moral

Perpetran muchas otras acciones odiosas e impías, y a nosotros, que por temor de Dios nos guardamos de pecar incluso con el pensamiento y la palabra, nos insidian como a ignorantes que nada saben, mientras se exaltan a sí mismos, llamándose perfectos y simiente de elección. Nosotros, según ellos, recibimos la gracia

---

[107] Esta diatriba antignóstica no proviene, evidentemente, de la fuente valentiniana. Existía un gnosticismo libertino, del que aporta algunas noticias CLEMENTE DE ALEJANDRÍA *(Strom.* VII 17, 108, 2; III 4, 30, 1; 34, 3) y mucho más tarde EPIFANIO, que lo encontró en Alejandría *(Pan.* 25, 2, 7-26, 13, 7). En lo concerniente a los grandes maestros gnósticos del siglo II, Basílides, Valentín, Ptolomeo..., todo parece indicar que fueron hombres de una gran elevación moral. Por otra parte, los tropiezos con las vírgenes *subintroductae* eran un problema común a toda la Iglesia.

sólo en uso y por eso seremos privados de ella; ellos, en cambio, poseen la gracia como cosa propia, bajada de lo alto del indecible e innominable conyugio; por tanto, «les será añadida»[108]. Por esto, ellos deben ejercitarse siempre y de todas maneras en el misterio del conyugio, y de esto persuaden a los necios, diciéndoles literalmente: el que estando en este mundo no ama a una mujer hasta poseerla, no proviene de la verdad y no irá a la verdad. Por el contrario, el que es del mundo, si ha poseído una mujer, no irá a la verdad, por el hecho de haberla gozado en concupiscencia[109]. Por esto la continencia y las buenas obras son necesarias para nosotros. Nos llaman psíquicos y nos describen como pertenecientes a este mundo, de manera que por medio de aquellas buenas obras podamos alcanzar la Mediedad, mientras que ellos, los denominados espirituales y perfectos, no las necesitan en absoluto. Porque no es la conducta la que lleva al Pleroma, sino la simiente que llega de allí en un estado inmaduro, siendo aquí llevada a la perfección.

La consumación final

Cuando toda la simiente haya 7
alcanzado la perfección —dicen—, *Achamot*, su madre, dejará la región de la Mediedad y entrará en el Pleroma y recibirá a su esposo el Salvador, el que nació de todos los eones, de manera que surja el conyugio del Salvador y de Sabiduría *Achamot*. Tales son el esposo y la esposa, siendo el entero Pleroma la cámara nupcial.

---

[108] *Matth.* 6, 33; *Luc.* 19, 26.

[109] Uno de los ritos valentinianos era el sacramento de la cámara nupcial, símbolo de las bodas místicas del hombre espiritual con su ángel o espíritu masculino, cf. HERACLEÓN, Fr. 12; *Evang. Philip.* 130, 1-26; 133, 32-134, 18. IRENEO registra abusos del simbolismo, aquí y en I 21, 3. Nótese la sutil distinción entre «los que están en el mundo» y los que «son del mundo».

Los espirituales se despojarán de las almas y pasarán a ser espíritus inteligibles, y entrarán sin tropiezos e invisiblemente [110] en el Pleroma, destinados a ser esposas de los ángeles que están en torno al Salavador.

También el Demiurgo se trasladará al lugar de la Madre Sabiduría, es decir, a la Mediedad. Asimismo, las almas de los justos hallarán el reposo en la región de

---

[110] La envoltura psíquica la abandonarán al atravesar el Límite. Para ascender a través de las esferas planetarias, que son el dominio del Demiurgo, los espirituales dispondrán de un viático que les permitirá pasar sin tropiezos: una consigna, una señal, etc.; en este punto la imaginación de los doctrinarios se da libre curso, y encontramos toda clase de variantes, véase, por ejemplo, la de Marcos, *Adv. Haer.* I 21, 5. El tema es arcaico y, literariamente, puede hacerse remontar al pseudo-platónico *Epínomis* (981b; 984c). La tableta órfica de Petelia recomienda que el alma, al encontrar a los *telõnes* o aduaneros de las esferas, les diga: «soy un hijo de la tierra y del cielo estrellado». Las tabletas judeocristianas de Beirut y de Alepo contienen palabras mágicas para la ascensión (véase I. Mancini, *Le scoperte archeologiche su i giudeo-cristiani*, Assisi, 1968, páginas 36-40). Entre los gnósticos el argumento se halla en el *Apocr. Joann., BG*, T.U. 60, 68, 1 ss.; *Evang. Philip.* 113, 23 ss.; 134, 4 ss.; *Evang Verit.* 20, 34 ss.; comparar con *Poimandres* 25. Acerca de los valentinianos, dice Hipólito que «tras indagar la cuestión averigüé que después del bautismo prometen todavía otro al que llaman redención. Imponiendo la mano sobre el que recibe la redención dicen en un lenguaje inefable algo que, según ellos, no es fácil proferir, a no ser que se trate de alguien ya muy probado, o bien, cuando está a punto de morir, viene el obispo y se lo dice al oído» (*Ref.* VI 41, 2-4). Quispel (*Gnostic Studies*, I, págs. 5 y sigs.) opina, fundadamente, que la inscripción de Flavia Sophé (*CIG* IV 594, n. 9595a) se refiere a esta redención valentiniana:

Deseosa de luz paterna, oh Sophé mía, hermana y esposa
ungida en las abluciones de Cristo con el ungüento inmortal y [sagrado
te has apresurado a contemplar los rostros divinos de los eones.
al gran ángel del gran consejo, hijo en verdad,
corriendo hacia la cámara nupcial y lanzándote,
inmortal, hacia el seno del Padre...

la Mediedad, pues nada psíquico puede entrar en el Pleroma. Cuando todo esto haya sucedido, enseñan, el fuego que está oculto en el mundo prorrumpirá y arderá[111]; cuando haya consumido toda la materia, él mismo quedará consumido con ella y será aniquilado. El Demiurgo —sostienen— desconocía todo esto antes de la venida del Salvador[112].

---

[111] La doctrina de una conflagración *(ekpýrōsis)* final o periódica se remonta, quizás, a Heráclito y fue elaborada y difundida por los estoicos, cf. Aristocles, en EUSEBIO, *Praep. Evang.* 15 *(SVF* I, 98), y SÉNECA, *Nat. Quaest.* III 28, 7 y 30, 8.

[112] ESCATOLOGÍA.—La simiente de *Achamot* es la Iglesia mundana de los espirituales, imagen de la Iglesia celestial de los ángeles del Salvador. La misión de *Achamot* era permanecer fuera del Pleroma hasta que se consumara el número de los elegidos. Entonces, *Achamot*, que ya poseía la perfección gnóstica, podrá regresar al lugar del que salió violentamente en forma de aborto: al Pleroma. Allí se une en sicigía con el Salvador, cumpliendo así la ley fundamental de *Exc. Theod.* 32, 1.—Con el regreso de Sabiduría al Pleroma, éste recupera una parte de la substancia espiritual femenina que quedó seccionada por el Límite con motivo de la pasión. La otra parte está repartida entre los hombres espirituales.—Éstos ascienden al Pleroma a través de las esferas, despojándose sucesivamente de su parte material y psíquica. Una vez puros espíritus (femeninos), entran en el Pleroma y realizan sicigía con los «ángeles del Salvador» a cuya imagen fueron engendrados cada uno de ellos. Con esto, el Pleroma ha recuperado la totalidad de la substancia espiritual que perdió con la pasión.—En lenguaje menos mítico, el regreso al Pleroma significa que el elemento racional, que pretendió por sí solo comprender a Dios, ha cumplido su periplo por el universo que le es propio, el mundo, comprendiendo sus limitaciones. Entonces, recogidas todas las ideas del universo creado, recibe el don gratuito del conocimiento perfecto, convirtiéndose en un ser divinizado. No se trata ya de la incoación de vida divina que míticamente representaba *Zoê*, sino de la perfección de la vida divina representada por la sicigía Unigénito-Verdad.—Queda por dilucidar la suerte del resto de las substancias que procedieron de *Achamot*.—De su conversión provino el Demiurgo, y luego los hombres psíquicos. Éstos no pueden por naturaleza alcanzar el perfecto conocimiento, pero escaparán de la

2 *El Cristo del Evangelio*

Los hay que afirman[113] que el Demiurgo emitió también un Cristo, su propio hijo, pero psíquico también, y que habló de él a través de los profetas. Éste es el que pasó a través de María como el agua a través de un canal[114]. Sobre éste, en el bautismo, descendió en forma de paloma el Salvador nacido de todos los eones del Pleroma[115]. Estuvo también en él la simiente espiritual procedente de *Achamot*. Enseñan, en consecuencia, que nuestro Señor estaba hecho de estos cuatro componentes, conservando la figura de la Tétrada primordial y primera. Por una parte, estaba compuesto

---

aniquilación residiendo en la Ogdóada con beatitud limitada.— De las pasiones provino la materia. Ésta ha servido para la educación de los psíquicos y de los espirituales. Cumplida su misión, será aniquilada y, con ella, la substancia psíquica que sirvió para crear las almas irracionales, y también los hombres psíquicos que no utilizaron rectamente su libertad.

[113] De hecho, este parágrafo no concuerda con I 6, 1, donde Jesús es ya Salvador desde el principio. Para dilucidar el conjunto de la doctrina hay que recurrir a los pasajes paralelos de los *Excerpta ex Theodoto*.

[114] *Exc. Theod.* 47, 3: «Éste (el Demiurgo), como imagen que es del Padre, se hace padre y emite en primer lugar al Cristo psíquico, imagen del hijo.» Es el mesías de Israel, el salvador de los psíquicos. Nada asume de material; por esto, aunque nace aparentemente con un parto normal, sólo pasa a través de María, sin tomar de ella ni carne ni sangre. También los marcionitas reconocían un mesías de los judíos, pero no le denominan psíquico, cf. A. VON HARNAK, *Marcion. Das Evangelium vom Fremden Gott*, Leipzig, 1924, págs. 170 y sigs.; 283 *; TERTULIANO, *Adv. Marc.* IV 6.

[115] La historia evangélica dice que fue el Espíritu Santo el que descendió sobre Jesús en el Jordán. De hecho, el Salvador, fruto común del Pleroma, reúne en su persona todas las virtualidades del Logos-*Zoê* y de Cristo-Espíritu Santo. En terminología más precisa, los valentinianos afirman que fue el «espíritu» el que descendió en forma de paloma, cf. *Exc. Theod.* 16, y aquí mismo, hacia la mitad del parágrafo.

de lo espiritual, recibido de *Achamot*; luego de lo psíquico, recibido del Demiurgo; de la economía, por haber sido plasmado con un arte misterioso[116]; del Salvador, recibido al descender sobre él la paloma.

Dicen que éste (Salvador) permaneció impasible —pues no podía sufrir el indominable y el invisible— y por esto cuando Cristo compareció ante Pilato le fue retirado el espíritu de Cristo que había descendido sobre él. Pero tampoco padeció —dicen— la simiente procedente de la Madre, pues también ésta era impasible, dado que era espiritual e invisible, incluso para el Demiurgo. En cambio padeció el que, según ellos, es el Cristo psíquico y el formado misteriosamente en virtud de la economía, para que, a través de él, la Madre mostrase la figura del Cristo superior, de aquel que se había extendido sobre la Cruz y había formado a *Achamot* con la plasmación en cuanto a la substancia[117]. Todas estas cosas —afirman— son figuras de aquellas realidades[118].

---

[116] El término «economía» aparece con frecuencia entre los valentinianos, cf. *Adv. Haer.* I 6, 1; 15, 3; III 16, 1; *Exc. Theod.* 33, 3; 58, 1. Aunque se hable de una economía superior o de una economía de los arcontes, el concepto es unívoco y designa la dispensación gratuita de Dios en todo su desarrollo, desde la generación del Unigénito hasta la consumación final. El mundo no proviene directamente de la economía, sino que es un producto marginal. La materia sensible no es capaz de salvación. De aquí que hubiera sido inútil su asunción por parte de Cristo. Ahora bien, para triunfar de la materia, Cristo necesitaba morir, y por esto requería un cuerpo sensible. Hubo que recurrir a un «arte especial» y formar un cuerpo de sustancia psíquica pero pasible y mortal: un cuerpo «de la economía».

[117] En I 4, 1, se explica la crucifixión del Cristo superior: al atravesar el Límite para formar a Sabiduría, quedó crucificado. Esta crucifixión es el paradigma de la del Cristo inferior o psíquico. ORBE tiene muy buenas páginas sobre el tema de la crucifixión celeste, véase *Estudios Valentinianos*, V, páginas 160-241.

[118] Cf. Apéndice IX.

El elemento espiritual y las profecías

3 Las almas que tienen la simiente de *Achamot* —dicen— son mejores que las demás; por esto son amadas por el Demiurgo más que las otras, sin que él conozca la causa, imaginando que son tales por proceder de él. Por esto las destinó a ser profetas y sacerdotes y reyes[119]; afirman que muchas cosas fueron dichas a través de los profetas por esta simiente, puesto que es de naturaleza superior; también la Madre declaró muchas cosas sobre las realidades superiores y otras fueron declaradas a través del Demiurgo y de las almas creadas por él. De aquí que dividan las profecías, diciendo que una parte fue pronunciada por la Madre, otra por la simiente, otra por el Demiurgo. Y lo mismo respecto a Jesús: algunas de sus palabras provenían del Salvador, otras de la Madre, otras, en fin, del Demiurgo, según iremos exponiendo[120].

---

[119] Tres tipos de «ungidos» en el Antiguo Testamento. Se trata de una unción menor, imperfecta, como imperfecta es la descendencia espiritual de Sabiduría. Sin embargo, basta para justificar el título de Cristo atribuido al hijo del Demiurgo o Cristo psíquico.

[120] La *Carta a Flora* distinguía en el Antiguo Testamento la parte de Dios, la de Moisés y la de los hombres. La parte de Dios se subdividía en tres clases: la ley pura, la ley mezclada con la injusticia y la legislación típica y simbólica (*Epist. Flor.* 4-5). Ésta era la doctrina exotérica de los valentinianos occidentales. El aspecto esotérico viene reseñado en el presente texto de la Gran Exposición. Con estas distinciones los valentinianos salvaban en parte la autoridad del Antiguo Testamento, sometiéndolo a una interpretación discriminada, sobre la base del alegorismo alejandrino introducido por Filón en la exégesis bíblica.

Instrucción del Demiurgo

El Demiurgo, en cuanto ignoraba las realidades que están sobre él, se conmovió a causa de las profecías, pero las despreció, atribuyéndolas a una causa cualquiera, o al espíritu profético, que tiene un cierto movimiento espontáneo, o al hombre o a una conjunción de los seres peores. Y así permaneció en la ignorancia hasta la venida del Salvador. Cuando vino el Salvador, dicen, aprendió de él todo y se adhirió a él gozosamente con toda su cohorte. Éste es el centurión que aparece en el evangelio diciendo al Salvador: «También yo tengo bajo mi mando soldados y siervos, y lo que les mande harán»[121]. Él continuará la economía que concierne al mundo hasta el tiempo oportuno, principalmente a través del cuidado de la Iglesia y con conocimiento del premio que le aguarda, puesto que irá al lugar de la Madre[122]. 4

Recapitulación sobre las tres clases de hombres

Establecen, pues, tres clases de hombres: espiritual, psíquico y terreno, correspondientes a Caín, Abel y Set, y a partir de éstos establecen las tres naturalezas, 5

[121] *Matth.* 8, 9; *Luc.* 7, 8.

[122] La gnosis ptolomeana es, junto con la de Heracleón, la más condescendiente con la figura del Demiurgo, en contraste no ya sólo con Marción, sino incluso con el anónimo valentiniano de HIPÓLITO (cf. *Ref.* VI 33). y con una de las fuentes de los *Excerpta* (cf. 33, comp. con 65). Basílides, por su parte, también manifiesta simpatía por la figura del Gran Arconte, cf. *Ref.* VII 26. Esta actitud reviste especial importancia histórica: de hecho, el Demiurgo representa la Iglesia de los psíquicos, es decir, de los cristianos ordinarios. Ptolomeo era, pues, partidario de las buenas relaciones con la Iglesia episcopal, en su caso, la de Roma. Véase G. QUISPEL, *Gnostic Studies*, I, páginas 80-82.

no en cada uno de los individuos, sino en el conjunto del género humano[123].

El terreno acaba en corrupción, y el psíquico, si ha sabido elegir lo mejor, reposará en el lugar de la región de la Mediedad, pero si ha elegido lo peor, irá a lo que le corresponde. Los seres espirituales sembrados por *Achamot* son aquí enseñados y educados durante cierto tiempo por almas justas[124], puesto que fueron enviados en estado inmaduro, pero, al fin, considerados dignos de la perfección, serán entregados como esposas —afirman— de los ángeles del Salvador, mientras sus almas reposarán necesariamente y para siempre con el Demiurgo en la Mediedad[125].

Introducen todavía otra división de las almas: buenas y malas por naturaleza. Las buenas son tales por su capacidad de acoger la simiente, las malas por

---

[123] Esta tipología viene explicitada en *Exc. Theod.* 54. El patriarca Set era especialmente honrado por los gnósticos. HIPÓLITO y Epifanio dan noticias sobre la secta de los setianos, *Ref.* V 19-22; *Panarion,* Haer. 39. Uno de los tratados gnósticos de Nag-Hammadi lleva el título de *Segundo Logos del gran Set* (N.H. VII 2).

[124] Sagnard, Foerster y Rousseau traducen «que siembra *Achamot* en las almas justas». Con Simonetti prefiero entender el dativo *dikaíais psychaîs* como instrumental. El sentido concuerda con la concepción ptolomeana de la relación entre psíquicos y espirituales. Para Ptolomeo, el espiritual podía sacar provecho de las enseñanzas de la iglesia psíquica.

[125] Los elementos de que está compuesto el espiritual —material, psíquico, pneumático— son esencialmente distintos. Por tanto, son incapaces incluso de *krãsis.* Permanecen yuxtapuestos en el hombre, que resulta así trisubstancial. En el momento de la disolución, cada elemento va a la parte que le es propia. Esta antropología, filosóficamente insostenible, forma parte, en realidad, del mito. Y el mito quiere explicar por qué hay hombres preteridos por Dios, hombres llamados y hombres escogidos, dato éste no mítico, sino fruto de una interpretación inmediata de la composición sociológica del entorno: paganos, judíos y eclesiásticos, gnósticos.

naturaleza no pueden en absoluto recibir aquella simiente.

Exégesis gnósticas

En las páginas precedentes he explicado su doctrina, que ni los profetas anunciaron, ni el Señor enseñó, ni los apóstoles han transmitido; se pavonean de haberla conocido mucho mejor que todos los demás. 8
Aducen textos ajenos a las Escrituras, pero, intentando trenzar cuerdas con arena, como dice el refrán, se esfuerzan en hacer concordar convincentemente sus puntos de vista con las parábolas del Señor, con los oráculos de los profetas y con la predicación de los apóstoles, a fin de que su ficción no aparezca carente de autoridad. Trastornan el orden y la sucesión de las Escrituras, descoyuntando en lo posible los miembros de la verdad. Realizan trasposiciones y transformaciones, toman una cosa por otra, y de este modo engañan malvadamente a muchos con sus fantasiosas manipulaciones de las palabras del Señor. Se podría comparar a lo que sucede con el retrato de un rey realizado cuidadosamente con piedras preciosas por un experto artista. Puede venir alguien que, para borrar los trazos del personaje, trastorne la disposición de las piezas, de modo que aparezca la imagen, burdamente dibujada, de un perro o una zorra. Luego puede proclamar que éste es el auténtico retrato del rey realizado por el experto artista; muestra las piedras —las mismas que el primer artista había colocado con toda destreza para dibujar los trazos del rey, pero burdamente transformadas por el otro en una imagen de perro— y, gracias a la brillante apariencia de tales piedras, consigue engañar a los inexpertos, es decir, a los que desconocen los trazos del rey, y persuadirles de que aquella torpe imagen de zorra es el auténtico retrato del monarca. De igual modo aquéllos zurcen cuentos de viejas y luego espigan acá y acullá

textos, sentencias y parábolas, intentando hacer concordar sus historias con las palabras de Dios. Ya hemos hecho mención de los pasajes bíblicos que adaptan a los sucesos acaecidos en el interior del Pleroma.

Testimonios neotestamentarios

2 Luego intentan hacer casar pasajes de la Escritura con lo referente a las cosas que quedan fuera del Pleroma [126], de esta guisa: el Señor, en los últimos tiempos del mundo [127], ha venido a padecer para manifestar la pasión que había sufrido el último de los eones, y con este final hizo ver la conclusión de las penalidades de los eones.

La niña de doce años [128], hija del archisinagogo, a la que el Señor resucitó de los muertos con su presencia [129], es figura —dicen— de *Achamot*, a la que el Cristo de ellos, extendido, dio forma y condujo a la toma de conciencia de la luz que la había abandonado. Puesto que el Señor se le reveló cuando ella estaba fuera del Pleroma en condición de aborto, la aplican lo escrito por Pablo en la primera epístola a los Corintios: «Último de todos, como abortivo se manifestó a mí.» El mismo Pablo, en la mencionada epístola, pone de manifiesto la venida del Salvador con sus acompañantes a *Achamot*, cuando afirma: «Es conveniente que la mujer se cubra la cabeza con un velo a causa de los ángeles [130]. El hecho de que *Achamot*, cuando vino a ella el Sal-

---

[126] Sigue a continuación un segundo cartapacio escriturístico, referente a lo extrapleromático; el primero (I 3) se refería al Pleroma. En los *Exc. Theod.* las citas escriturísticas van insertas en la explicación doctrinal.

[127] Cf. *Hebr.* 1, 2; *I Petr.* 1, 5.20.

[128] Doce años: Sabiduría era el decimosegundo eón de la Dodécada.

[129] Cf. *Matth.* 9, 25 y par.

[130] *I Corinth.* 11, 10; 15, 8.

vador, se velara el rostro por pudor, fue puesto de manifiesto por Moisés, que extendió un velo sobre su rostro [131].

El Señor en la cruz —sostienen— significó las pasiones que ella padeció, al exclamar: «Dios mío, ¿por qué me has abandonado?», indicando así que Sabiduría había sido abandonada por la luz e impedida en su avance por el Límite. E, igualmente, significó su tristeza al decir: «Mi alma se halla en gran tristeza»; su temor, al suplicar: «Padre, si es posible que se aparte de mí el cáliz»; la perplejidad, con aquellas palabras: «No sé qué decir» [132].

Enseñan que el Redentor indicó los tres géneros de 3
hombres, de la manera siguiente:

Indicó al terreno, cuando al decirle uno «te seguiré», le contestó: «El hijo del hombre no tiene donde reposar la cabeza» [133].

Señaló al psíquico, cuando al decirle uno «te seguiré, pero permite antes que me despida de mi familia», le respondió: «Nadie que haya puesto la mano en el arado y se haya vuelto hacia atrás es apto para el reino de los cielos» [134]. Dicen que éste pertenece al género intermedio.

Y aquel hombre que proclamaba haber cumplido la mayor parte de las obras justas, pero luego no quiso seguirle y fue arrollado por las riquezas de modo que no alcanzara la perfección [135], es colocado también en el género de los psíquicos.

Indicó el género espiritual con las palabras: «Deja que los muertos entierren a sus muertos, mas tú ve a anunciar el reino de Dios», y también al decir al

[131] Cf. *Exod.* 34, 34; *II Corinth.* 3, 13.
[132] *Matth.* 27, 46; 26, 38-39; *Joann.* 12, 27.
[133] *Matth.* 8, 19 y par.
[134] *Luc.* 9, 61 ss.
[135] Cf. *Matth.* 19, 16 ss.

publicano Zaqueo: «Baja de prisa, porque hoy tengo que alojarme en tu casa»[136]. Dicen que éstos pertenecen al género espiritual.

La parábola de la levadura que la mujer mezcló con tres medidas de harina[137] manifiesta los tres géneros: la mujer significa Sabiduría, las tres medidas de harina, los tres géneros de hombres, espiritual, psíquico, terreno; la levadura, finalmente, al mismo Salvador.

También Pablo habla claramente de los hombres terrenos, psíquicos y espirituales. Dice: «Tal como el terreno, así también los terrenos»; también: «El hombre psíquico no entiende las cosas del espíritu»; y todavía: «El espiritual lo juzga todo»[138]. El texto «el psíquico no entiende las cosas del espíritu» dicen que se aplica al Demiurgo; por ser psíquico no conoció ni a la Madre, que era espiritual, ni a su simiente, ni a los eones del Pleroma.

Pablo declaró que el Salvador recibió las primicias de aquellos a los que iba a salvar, al escribir: «Si las primicias son santas, también lo es la masa»[139]. Explican que las primicias son los espirituales, la masa nosotros, la Iglesia psíquica, cuya masa asumió —sostienen— y elevó consigo, puesto que él era la levadura.

4 Cuando él dice que descendió para buscar a la oveja extraviada[140], esto significa que *Achamot* se extravió fuera del Pleroma, fue formada por el Cristo y buscada por el Salvador. Interpretan que la oveja extraviada es la Madre de ellos, de la cual ha sido sembrada la Iglesia de acá. El extravío significa su vaga-

---

[136] *Ibid.*, 8, 22 y par.; *Luc.* 19, 5.
[137] *Matth.* 13, 33.
[138] *I Corinth.* 15, 48; 2, 14.
[139] *Roman.* 11, 16.
[140] *Matth.* 18, 12 ss. y par.

bundaje fuera del Pleroma, en medio de todas las pasiones, de las que procedió la materia.

La mujer que barre la casa y encuentra la dracma [141], representa la Sabiduría superior, que perdió su Intención, pero, al final, una vez ha sido purificado todo por la venida del Salvador, la halla de nuevo. Por esto acaba restaurada, según ellos, dentro del Pleroma. Simeón, el que tomó a Cristo en sus brazos y dio gracias a Dios diciendo: «ahora puedes despedir a tu siervo, Señor, en paz, según tu palabra» [142], es una figura del Demiurgo, el cual, al venir el Salvador, supo de su propio traslado y dio gracias al Abismo. Se refieren también a Ana, la profetisa de quien habla el Evangelio, que vivió siete años con su marido, pero permaneció luego viuda todo el resto de su vida hasta que vio al Salvador y lo reconoció, hablando de él a todos [143]. Acerca de ella enseñan que representa claramente a *Achamot*, puesto que ella vio por breve tiempo al Salvador con sus acompañantes, pero permaneció todo el resto del tiempo en la Mediedad, aguardándole hasta que volviera y la restaurara en su propio conyugio. Su nombre fue revelado por el Salvador cuando dijo: «Y Sabiduría ha sido justificada por sus hijos» [144]. Y también por Pablo: «Hablamos de Sabiduría entre los perfectos». Pablo ha mencionado los conyugios interiores al Pleroma refiriéndose a uno de ellos, pues al escribir sobre los conyugios de esta vida afirma: «Este misterio es grande, lo digo refiriéndome a Cristo y a la Iglesia» [145].

---

[141] *Luc.* 15, 8 ss.
[142] *Ibid.*, 2, 28 ss.
[143] *Ibid.*, 2, 36 ss.
[144] *Ibid.*, 7, 35.
[145] *I Corinth.* 2, 6; *Ephes.* 5, 32.

Exégesis del prólogo de Juan

5 Enseñan, además, que Juan, el discípulo del Señor, ha mencionado la primera Ogdóada. Dicen así, literalmente [146]: «Juan, el discípulo del Señor, queriendo hablar de la generación de todos los eones tal como el Padre los emitió, establece como principio al primero nacido del Padre, llamado Hijo Unigénito y también Dios, en el cual el Padre emitió, a modo de simiente, a todos los eones». Y continúan: «'El Logos, según Juan, fue emitido por este principio y, en el Logos, la entera substancia de los eones, a los que él mismo dio después forma.' Ya que Juan está hablando de la primera generación, hace derivar convenientemente su enseñanza del principio, esto es, del Hijo y del Logos, cuando escribe: 'En el principio existía el Logos, y el Logos estaba cabe Dios, y el Logos era Dios; este Logos estaba en el principio junto a Dios' [147]. En primer lugar distingue a los tres: Dios, Principio, Logos [148]; luego

[146] Contra su costumbre, que es sintetizar y resumir, Ireneo reproduce aquí una página exegética entera de Ptolomeo o de alguien de su escuela. Orígenes ha conservado parte de un comentario de Heracleón a *Joann.* 1, 3, de impostación diversa, aunque no opuesta (cf. HERACLEÓN, Fr. 1).

[147] Esta exégesis de *Joann.* 1, 1, se halla en dependencia de la exégesis judeo-cristiana de *Genes.* 1, 1. La palabra hebrea *bereshit*, tenía como interpretación «en el Hijo», cf. Aristón de Pella, en JERÓNIMO, *Quaest. Gen.* 1, 1. IRENEO *(Demonstratio* 43) y otros (aludidos por TERTULIANO, *Adv. Prax.* 5) rizan el rizo y traducen: «Al principio Dios creó un hijo.» La exégesis judeo-helenística ya había visto en este principio a Sabiduría, cf. *Prov.* 8, 22. El N.T. designa a Cristo *archê*, *Coloss.* 1, 18; *Apocal.* 3, 14. Tal interpretación de *Genes.* 1, 1, era comúnmente aceptada entre los eclesiásticos, así ORÍGENES, *Hom. Gen.* I 1. La trasposición a *Joann.* 1, 1, es propia de los gnósticos, puesto que para los ortodoxos no tenía sentido distinguir entre «principio» y «Logos».

[148] Es decir: el Abismo, el Unigénito y el Logos (cf. *Adv. Haer.* I 1, 1).

los reúne de nuevo, para mostrar la emisión de cada uno de ellos —del Hijo y del Logos— y la unión que existe entre ellos y con el Padre. En el Padre está el Principio, y del Padre procede, y en el Principio está el Logos y de él procede. Así que dijo bien: 'En el Principio existía el Logos', pues estaba en el Hijo; 'y el Logos estaba cabe Dios', pues el Principio también lo estaba; 'y el Logos era Dios', consecuencia obvia, pues lo engendrado por Dios es Dios; 'este Logos estaba en el principio cabe Dios': con este texto manifestó el orden de la emisión. 'Todas las cosas fueron hechas por medio de él, y fuera de él no se hizo nada', pues el Logos fue causa de formación y generación para todos los eones después de él [149].

»'Lo que se hizo en él era Vida' [150]; aquí insinúa Juan el conyugio, pues viene a decir que todas las cosas fueron hechas por medio de él, pero la Vida en él. La Vida que está en él le es más propia que las cosas hechas por medio de él. Coexiste con él y por medio de él produce fruto.

»Al añadir 'la Vida era la luz de los hombres', diciendo 'hombres', quiere significar a la Iglesia en cuan-

---

149 *Pánta,* «todas las cosas», puede significar «los eones» en el valentinismo. El *Evangelio de Verdad* designa sistemáticamente al Pleroma como «el Todo».

150 El texto griego de *Joann.* 1, 3b presenta una variante de puntuación:

ho gégonen, en autõi zõẽ ẽn.
ho gégonen en autõi, zõẽ ẽn.

Los gnósticos fueron los primeros en adoptar la segunda lectura (Ptolomeo, Teódoto, Heracleón, los «naasenos», el Anónimo Bruciano...), que fue aceptada también por Orígenes y Clemente de Alejandría. Esta lectura facilita la importante distinción de Ptolomeo: todas las cosas fueron hechas a través del Logos, o por medio de él, pero Vida estaba en él como su cónyuge. ORBE ha dedicado un volumen entero a la exégesis prenicena de *Joann.* 1, 3 (*Estudios Valentinianos,* II: *En los albores de la exégesis johannea* [Ioh. 1, 3]).

to designada equivalentemente por «hombre», para así, por medio de un solo nombre, manifestar la comunidad del conyugio. En efecto, de Logos y de Vida proceden Hombre e Iglesia.

»Dice Juan que la Vida es la luz de los hombres porque éstos son iluminados por ella, es decir, formados y manifestados[151]. Esto es lo que también indica Pablo: 'todo lo que está al descubierto luz es'[152].

6 »Puesto que la Vida manifestó y engendró al Hombre, y a la Iglesia, aparece llamada como su luz.

»Con estas palabras muestra Juan claramente, entre otras cosas, a la segunda Tétrada, Logos y Vida, Hombre e Iglesia. Pero menciona también a la primera Tétrada. Pues cuando trata del Salvador y dice que todas las cosas de fuera del Pleroma han sido formadas por él, afirma que él es fruto de todo el Pleroma. Le llama también luz que resplandece en las tinieblas y por éstas no comprendida; pues aunque formó a partir de la pasión a todos los seres contingentes, fue desconocido por ellos. Y lo llama Hijo, Verdad, Vida y Logos hecho carne, cuya gloria hemos visto, y era su gloria como la del Unigénito dada por el Padre, llena de Gracia y de Verdad. Así dice, en efecto: 'El Logos se hizo carne y habitó entre nosotros y hemos visto su gloria, gloria como Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad.' Así ha revelado exactamente la primera Tétrada, al hablar de Padre, Gracia, Unigénito y Verdad. De modo que Juan ha hablado acerca de la primera Ogdóada, Madre de todos los eones: menciona a Padre, Gracia, Unigénito, Verdad, Logos, Vida, Hombre e Iglesia.»

Así se expresa Ptolomeo.

---

[151] Equivalencia entre «iluminación» y «formación» (según la gnosis), presente en la Gran Exposición. En cambio, la «manifestación» no viene mencionada.

[152] *Ephes.* 5, 14.

Refutación

Has visto, bien amado, qué mé- 9
todos utilizan para engañarse a sí mismos, maltratando las Escrituras e intentando utilizarlas para dar consistencia a sus figuraciones. Por esto te los he transcrito literalmente, a fin de que puedas constatar la astucia de sus artificios y la perversidad de sus errores.

En primer lugar, si Juan se hubiera propuesto indicar la Ogdóada superior, habría conservado el orden de las emisiones. Y, puesto que la primera Tétrada era, según ellos, la más venerable, la habría colocado con los primeros nombres y la habría conjugado con la segunda Tétrada, para poner de manifiesto el orden de los eones de la Ogdóada por el orden de los nombres. Y no habría mencionado al final de todo la primera Tétrada, después de un largo espacio, como si la hubiera olvidado y luego hubiera caído en la cuenta.

En segundo lugar, si hubiera querido significar los conyugios no habría silenciado el nombre de la Iglesia. En efecto, respecto a todos los conyugios podía contentarse con mencionar los eones masculinos, dando por sobreentendido los femeninos, en orden a guardar una uniformidad; pero si daba la lista de las cónyuges de los demás eones, debía también indicar la cónyuge del Hombre, en lugar de obligarnos a practicar la adivinación para encontrarla.

Es, pues, evidente la falsedad de su exégesis. De 2
hecho, Juan anuncia un solo Dios Todopoderoso y un solo Unigénito, Jesucristo, por medio del cual han sido creadas todas las cosas. Él es el Logos Dios, él es el Unigénito, el creador de todas las cosas, la luz verdadera que ilumina a todo hombre, el creador del mundo. Él es quien ha venido a lo que le es propio, el que se ha hecho carne y ha habitado entre nosotros. Los herejes, torciendo especiosamente la exégesis del

texto, pretenden distinguir, de acuerdo con las emisiones, entre el Unigénito —al que llaman también Principio—, el Salvador, el Logos hijo del Unigénito y el Cristo emitido para restablecer el orden en el Pleroma. Apartando cada una de las palabras de la Escritura de su verdadero significado y abusando de los nombres, las han adaptado a su propio sistema, hasta el punto de afirmar que en el importante texto en cuestión Juan no habría mencionado al Señor Jesucristo. Pues según ellos, al mencionar a Padre y Gracia, Unigénito y Verdad, Logos y Vida, Hombre e Iglesia, Juan habría aludido simplemente a la primera Ogdóada, en la que no se hallaría todavía Jesús, ni Cristo el maestro de Juan. De hecho, no es de sus conyugios de lo que habla el apóstol, sino de nuestro Señor Jesucristo, sabiendo muy bien que él es el Logos de Dios y poniéndolo claramente de relieve. Pues, recapitulando acerca del ya mencionado Logos que estaba en el Principio, añade la siguiente precisión: «Y el Logos se hizo carne y habitó entre nosotros»[153]. En cambio, según el sistema que refutamos, no es el Logos el que se ha hecho carne, puesto que nunca llegó a salir del Pleroma, sino el Salvador, que procede de todos los eones y es posterior al Logos.

3 Sabed, pues, insensatos, que Jesús, que ha sufrido pasión por nosotros, que ha habitado entre nosotros, este Jesús mismo es el Logos de Dios. Si algún otro entre los eones se hubiera hecho carne por nuestra salvación, sería verosímil que el Apóstol hablara de este otro. Pero si el que descendió y ascendió es el Logos del Padre, el Hijo Unigénito del Dios único, hecho carne para los hombres según la benevolencia del Padre, entonces Juan no habla ni de otro ni de una Ogdóada, sino del Señor Jesucristo. Pues, según ellos, el

[153] *Joann.* 1, 14.

Logos no se hizo carne propiamente: el Salvador —dicen— se revistió de un cuerpo psíquico procedente de la economía, preparado por una inefable Providencia para que fuera visible y palpable. Sin embargo, argüiremos, la carne es la hechura de barro realizada por Dios cuando la creación de Adán en un principio, la misma que, según afirma Juan, fue asumida verdaderamente por el Logos de Dios. Por lo tanto, se disuelve su primera y primogénita Ogdóada. Pues, una vez demostrado que el Logos, el Unigénito, la Vida, la Luz, el Salvador, el Cristo y el Hijo de Dios son uno solo e idéntico, el mismo que se hizo carne por nosotros, queda desarticulado todo el montaje de su Ogdóada. Una vez disuelta, se hunde todo su sistema, sus falsas ensoñaciones, que les llevan a maltratar las Escrituras.

Después de haber inventado su sistema, acumu- 4
lan textos y nombres dispersos y los trasponen de su sentido natural a un sentido forzado, tal como hemos explicado. Sus procedimientos son parecidos a los de aquellos que proponen el primer tema que se les pasa por las mientes y, a renglón seguido, se desgañitan por ilustrarlo con citas de los poemas de Homero, de modo que hacen creer a los inexpertos que, realmente, Homero versificó acerca de aquellas nuevas materias. Muchos se dejan engañar a causa de la ordenada secuencia de los versos, y se preguntan si en verdad fue Homero su autor.

He aquí, por ejemplo, cómo se han utilizado versos de Homero para describir a Heracles enviado por Euristeo al perro del Hades. Nada nos impide recurrir a tal ejemplo, pues se trata de un intento similar al de los herejes:

Dicho esto, envió, en medio de grandes sollozos (Od. [X 76),
a Heracles, autor de maravillosas hazañas (Od. XXI 26),

Euristeo, hijo de Estenelos, de la raza de Perseo (Il. [XIX 123),
con el encargo de traer del Erebo al perro del cruel [*Hades (Il.* VIII 368).
Emprendió la marcha como un león salvaje y, seguro [*de su fuerza (Od.* VI 130),
con celeridad atravesó la ciudad. Lo seguían en grupo [*sus amigos (Il.* XXIV 327)
al igual que las doncellas, los jóvenes y los infelices [*ancianos (Od.* XI 38),
lamentándose amargamente, como si se encaminara a [*la muerte (Il.* XXIV 328).
Le acompañaban Hermes y Atenea de ojos glaucos (Od. [XI 626),
pues eran conscientes del sufrimiento de su hermano [*(Il.* II 409).

¿Qué lector inexperto no se dejará atrapar por estos versos, llegando a creer que fueron compuestos por Homero en este orden para tratar aquel tema? Sin embargo, el conocedor de Homero reconocerá los versos sin admitir el tema tratado, sabiendo que uno se refiere a Ulises, otro al propio Heracles, otro a Príamo, otro a Menelao y Agamenón. Y, si toma estos versos para restituirlos a su canto original, hará desaparecer aquel tema. Igual sucede con el que guarda incólume en sí mismo la regla de la verdad que recibió en el bautismo: podrá reconocer los nombres, las frases y las parábolas que provienen de las Escrituras, pero no reconocerá el sistema blasfemo inventado por estas gentes. Reconocerá las piedras del mosaico, pero no tomará los trazos de la zorra por el retrato del rey. Devolviendo cada uno de los textos a su lugar y poniéndolos de acuerdo con el cuerpo de la verdad, desnudará sus inventos y demostrará su inconsistencia.

Discrepancias de los herejes

Puesto que a esta comedia sólo le falta el desenlace —es decir, que alguien ponga punto final a la representación con una refutación conveniente—, hemos creído necesario poner de manifiesto ante todo las cuestiones en las que los padres de esta fábula discrepan entre sí, como si fueran inspirados por diferentes espíritus de error. De esta manera será posible comprender perfectamente, incluso antes de la demostración, tanto la firme verdad predicada por la Iglesia como el embuste fabricado por aquéllos.

Unidad de la fe de la Iglesia

En efecto, la Iglesia, aunque dispersa en el mundo entero hasta los confines de la tierra, habiendo recibido de los apóstoles y de sus discípulos la fe en un solo Dios, Padre todopoderoso —«que ha hecho el cielo y la tierra y el mar y todo lo que contienen»[154]— y en un solo Cristo Jesús —el Hijo de Dios, que se ha hecho carne para nuestra salvación— y en el Espíritu Santo —que ha proclamado por los profetas las disposiciones, la venida, el nacimiento del seno de la Virgen, la Pasión, la resurrección de entre los muertos y la subida corporal a los cielos del amado Jesucristo nuestro Señor, y su parusía desde lo alto de los cielos en la gloria del Padre, para «recapitular todas las cosas»[155] y resucitar a todo miembro del género humano, para que delante del Cristo Jesús, nuestro Señor, nuestro Dios, nuestro Salvador y nuestro rey, según el beneplácito del Padre invisible, «toda rodilla se doble en los cielos, en la tierra y en los abismos y toda lengua»

---

[154] *Exod.* 10, 11. Cf. *Psalm.* 145, 6.

[155] *Ephes.* 1, 10.

lo «confiese»[156], y para hacer un justo juicio sobre todos, enviando al fuego eterno a los espíritus del mal y a los ángeles prevaricadores y apóstatas, como a los hombres impíos, injustos, inicuos y blasfemos, y dando al contrario la vida, otorgando la incorruptibilidad y procurando la gloria eterna a los justos, a los santos, a los que hayan guardado sus mandamientos y a los que hayan permanecido en su amor, unos desde el prin-
2 cipio, los demás desde su conversión—, habiendo, pues, recibido esta predicación y esta fe, tal como acabamos de decir, la Iglesia, aunque dispersa por el mundo entero, las guarda con cuidado, como si viviera en una misma casa, cree en ellas de una manera idéntica, como si tuviera una sola alma y un solo corazón, y las predica, las enseña y las transmite con voz unánime, como si tuviera una sola boca, ya que, aunque las lenguas sean diferentes a través del mundo, el contenido de la Tradición es uno e idéntico. Las iglesias establecidas en Germania no tienen otra fe ni otra Tradición, ni las de los Iberos o los Celtas, ni las de Oriente, de Egipto, de Libia, ni las establecidas en el centro del mundo; antes bien, del mismo modo que el sol, esta criatura de Dios, es uno e idéntico en el mundo entero, también esta luz que es la predicación de la verdad brilla por doquier e ilumina a todos los hombres que quieren «alcanzar el conocimiento de la verdad»[157].

Ni el más versado en discursos entre los que presiden la Iglesia profesará otra doctrina que ésta —pues nadie está por encima del maestro—, ni el ignaro en discursos debilitará esta tradición. Pues la fe es una e idéntica, y ni el que mucho puede disertar de ella está

[156] *Philip.* 2, 10-11.
[157] *I Timoth.* 2, 4.

más repleto, ni el que poco puede decir se halla más vacío.

El mayor o menor grado de ciencia que poseen 3
algunos no proviene del hecho de alterar la doctrina misma y de imaginar erróneamente otro Dios además del Creador, Hacedor y Alimentador de este universo, como si no nos bastara, o imaginar otro Cristo u otro Hijo Único. He aquí, por el contrario, donde se demuestra la ciencia de un hombre: comprender el significado exacto de las parábolas y captar su concordancia con la doctrina de la verdad; exponer el modo cómo se ha realizado el designio salvífico de Dios en favor de la humanidad; mostrar que Dios ha sido «longánime», tanto frente a la apostasía de los ángeles rebeldes como frente a la desobediencia de los hombres; dar a conocer por qué un único y mismo Dios ha hecho seres temporales y eternos, seres celestes y terrenales; comprender por qué este Dios, a pesar de ser invisible, se ha mostrado a los profetas, y no siempre bajo la misma forma, sino a unos de una manera y a los demás de otra; indicar por qué han sido otorgados a la humanidad varios Testamentos y enseñar cuál es el carácter propio de cada uno de ellos; intentar saber exactamente por qué «Dios encerró todas las cosas en la incredulidad para usar con ellas de misericordia» [158]; explicar en una acción de gracias por qué «el Verbo» de Dios «se ha encarnado» y ha sufrido su Pasión; aclarar por qué la venida del Hijo de Dios ha tenido lugar en los últimos tiempos o, dicho de otra manera, por qué Él, que es el Principio, no se ha manifestado hasta el fin; mostrar todo lo que está contenido en las Escrituras a propósito del fin y de las realidades venideras; no callar por qué, en el momento en que estaban sin esperanza, Dios ha hecho a «las naciones

[158] *Roman.* 11, 32.

coherederas, miembros del mismo cuerpo y partícipes»[159] de los santos; publicar cómo «esta carne mortal se revestirá de inmortalidad, y esta carne corruptible, de incorruptibilidad»[160]; proclamar cómo «el que no era un pueblo ha pasado a ser un pueblo y la que no era amada ha pasado a serlo»[161], y cómo «los hijos de la abandonada han llegado a ser más numerosos que los de la que tenía esposo[162]. A propósito de estas cosas y otras semejantes el Apóstol exclamó: «¡Qué abismo de riqueza, de sabiduría y de ciencia el de Dios! ¡Cuán insondables son sus designios e irrastreables sus caminos!»[163]. No se trata, pues, de imaginar falsamente por encima del Creador y Demiurgo una Madre de éste y de ellos —Madre que sería la Intención de un eón descarriado— en un exceso de blasfemia, ni de imaginar por encima de ella un Pleroma que contendría, unas veces, treinta eones y, otras, una tribu innumerable de ellos. De esta forma se expresan estos maestros verdaderamente desprovistos de ciencia divina, mientras que toda la verdadera Iglesia posee una sola y misma fe a través del mundo entero, como hemos dicho.

11 A continuación veremos la inconsistencia de la enseñanza de estos hombres; de hecho, aunque se hallen reunidos solamente dos o tres de ellos, discrepan en sus puntos de vista, contendiendo acerca de las doctrinas y de la terminología[164].

---

[159] *Ephes.* 3, 6.
[160] Cf. *I Corinth.* 15, 54.
[161] Cf. *Ose.* 2, 25; *Rom.* 9, 25.
[162] Cf. *Isai.* 54, 1.
[163] *Rom.* 11, 33.
[164] Las discrepancias de los gnósticos son aducidas en contraposición a la unidad de la fe de la Iglesia, evocada en I 10, 3. El argumento hizo fortuna y, a pesar de su obvia falacia, fue utilizado todavía contra los protestantes por la Contrarreforma.

B) DIVERSIDAD DE LOS VALENTINIANOS

Valentín

El primer representante de la herejía llamada gnóstica es Valentín, que adaptó las doctrinas sobre los principios[165] a las conveniencias de su propia enseñanñanza. He aquí un resumen de su pensamiento.

Establecía una Díada innominable, según un aspecto llamada Inefable, según otro aspecto llamada Silencio. De esta Díada procedió una segunda Díada, en un aspecto llamada Padre, en otro aspecto Verdad. De esta Tétrada procedieron como frutos Logos y Vida, Hombre e Iglesia. Y ésta es la primera Ogdóada.

Del Logos y de la Vida procedieron por emisión diez potencias, según ya hemos explicado. Y del Hombre y de la Iglesia procedieron doce, una de las cuales se separó y quedó en estado de deficiencia, dando lugar al resto de los sucesos[166].

Estableció dos Límites, uno entre el Abismo y el resto del Pleroma, separando del Padre ingénito a los eones engendrados; otro que separa a la Madre de ellos[167] del Pleroma.

---

[165] El «Tratado sobre los principios» era un tópico de las escuelas filosóficas griegas. Conocemos varios tratados o capítulos titulados *perì archōn*, entre ellos el muy conocido de Orígenes. Cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Quis dives*, 36, 8; H. DIELS, *Doxographi Graeci*, 1879 (reprod., Berlín, 1959), 166, págs. 287 y siguientes; ALBINO, *Epítome* 8, 1.

[166] Hasta aquí, la doctrina de Valentín constituye el armazón sobre el que se construyen los demás sistemas (Ptolomeo, el anónimo hipolitiano, Teódoto, Heracleón y Marcos). Véase un intento de reconstrucción del sistema de Valentín en G. QUISPEL, «The original doctrine of Valentinus», *Vig. Christ.* 1 (1947), páginas 43-73.

[167] «La madre de ellos»: la Sabiduría exterior o *Achamot*, madre de los espirituales.

Sostiene que el Cristo no procedió de los eones del Pleroma, sino de la Madre expulsada al exterior[168], la cual lo engendró de acuerdo con la memoria[169] de las realidades superiores, pero con mezcla de cierta sombra. Este Cristo, puesto que era macho, se castró de esta sombra y se remontó al Pleroma.

Por su parte la Madre, abandonada en medio de la sombra y vaciada de la substancia espiritual, produjo un segundo hijo. Éste es el Demiurgo, al que pone como dominador absoluto de las substancias inferiores. Junto a él —dice— fue emitido un arconte de izquierda[170]; en este punto se asimila a los que nosotros llamamos falsos gnósticos.

Acerca de Jesús dice, unas veces, que fue emitido por el que se separó de la Madre y se reunió con los eones, es decir, por Deseado[171]. Otras, que lo fue por el que se remontó al Pleroma, esto es, por Cristo. A veces, en fin, que fue emitido por el Hombre y por la Iglesia.

Dice que el Espíritu Santo fue emitido por la Ver-

---

[168] Sentencia propia de Valentín, según testimonio concordante de *Exc. Theod.* 23, 2.

[169] Los MSS. leen *gnṓmēn*. La versión latina presenta «memoriam», de donde Holl corrige: *mnḗmēn*.

[170] Los discípulos de Valentín matizan mucho más estas emisiones de la Sabiduría, estableciendo una coherente serie degradatoria. El Demiurgo procede de la substancia psíquica de la Sabiduría, mientras el diablo (o arconte de izquierda) es fruto de una de sus pasiones, la tristeza. Cf. *Adv. Haer.* I 4, 2; 5, 1, 4.

[171] Deseado, *Thelētós*, es el nombre del eón cónyuge de Sabiduría en el sistema ptolomeano y en los afines. Para Valentín era precisamente al cónyuge abandonado a quien competía iniciar las gestiones para la recuperación de la substancia espiritual perdida por Sabiduría. Dada la comunicación de nombres y funciones en el seno del Pleroma, las tres versiones aquí reseñadas no se contradicen necesariamente.

dad[172], en orden a la inspección y a la fructificación de los eones, introduciéndose invisiblemente en ellos. Gracias a él los eones hacen fructificar las plantaciones de la Verdad. Tal es la doctrina de Valentín.

Secundo

Secundo enseña que la primera 2
Ogdóada consiste en una Tétrada de derecha y otra de izquierda. Una es luz, la otra tiniebla[173]. Y dice también que la potencia que se separó y quedó deficiente no procedía de los treinta eones, sino de sus frutos.

Anónimos diversos

Otro todavía, distinguido maes- 3
tro entre ellos, alcanzó subidísimas cotas de conocimiento, explicando de este modo la primera Tétrada: antes de todo hay un Pre-Principio, sumamente inconcebible, inefable e innominable, al que llaman Unicidad. Con esta Unicidad hay una fuerza que se denomina Unidad. Esta Unidad y esta Unicidad, siendo uno, emitieron sin emitir[174] un principio inteligible en orden a todas las cosas, ingénito e invisible. A este principio el escrito lo llama Mónada. Con esta Mónada hay una fuerza consubstancial con ella, a la que llama el Uno. Estas potencias, la Unici-

---

[172] «Por la Iglesia», griego; «por la Verdad», versión latina, más congruente con lo que sigue.

[173] El dualismo de este texto es de carácter secundario, como muy bien ha puesto de relieve ORBE en *Estudios Valentinianos*, I: *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo*, pág. 255. La luz y las tinieblas pertenecen, en efecto, a un estadio posterior al del Pre-Principio absoluto. La afirmación de su coeternidad depende, evidentemente, de una exégesis de *Genes.* 1, 1-2, lo que hace innecesario el recurso a los siempre nebulosos influjos iránicos.

[174] Expresión parecida a la de Basílides: el no-ser «quiere sin querer...» (*Ref.* VII 21, 1-2).

dad, la Unidad, la Mónada y lo Uno, produjeron las demás emisiones de los eones[175].

Ironías de Ireneo

4 ¡Ah!, ¡ah! ¡Ay!, ¡ay! Bien hacen al caso estas exclamaciones trágicas ante tamaña fabricación de nombres, ante tanta audacia. Sin rubor alguno va colocando nombres a sus invenciones. Pues dice: «antes de todo hay un Pre-Principio sumamente inconcebible, al que yo llamo Unicidad»; y luego: «Con esta Unicidad hay una potencia a la que denomina Unidad»; con esto reconoce claramente que todas sus palabras no son más que una ficción, y que él mismo atribuye a su invento nombres que a nadie se le habían ocurrido hasta el momento. ¡Como sin su audacia la verdad anduviera todavía sin nombre! Pues bien, nada impide que otro inventor, a vueltas con el mismo tema, aporte las siguientes definiciones: existe un cierto Pre-Principio real, pre-inconsciente, pre-insubstancial y pre-pre-redondeado, al que llamaré Calabaza. Con esta Calabaza coexiste una potencia a la que llamaré Supervacuidad. Esta Calabaza y esta Supervacuidad, siendo uno, emitieron, sin emitir, un fruto completamente visible, comestible y dulzón, fruto que el lenguaje llama Pepino. Con este Pepino coexiste una potencia de su misma substancia, a la que llamaré Melón. Estas potencias, a saber, Calabaza, Supervacuidad, Pepino y Melón, emitieron a todos los demás melones delirantes de Valentín. Si hay que adaptar el lenguaje corriente a la primera Tétrada, y si cada cual escoge los nombres que más le placen, ¿quién nos impedirá usar los términos

[175] Doctrina similar a la de Espeusipo, véase E. Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, Padua, 1962, pág. 156, y mi cita de Krämer en la Introducción general, n. 41.

propuestos, mucho más dignos de fe, utilizados corrientemente y conocidos por todos? [176].

Otros de la misma secta designaron a la primera y primogénita Ogdóada con los siguientes nombres: en primer lugar Pre-Principio, después Inconcebible, tercero Inefable y cuarto Invisible.

Y de la primera, Pre-Principio, procedió en primero y en quinto lugar Principio.

De la Inconcebible procedió en segundo y sexto lugar Incomprensible.

De la Inefable procedió en tercero y en séptimo lugar Innominable.

De la Invisible, procedió en cuarto y octavo lugar Ingénito, y así se completa la primera Ogdóada [177].

---

[176] Acerca de la ironía de Ireneo y sus implicaciones hermenéuticas, véase SAGNARD, *La gnose...*, págs. 266-291.

[177] Esta curiosa combinatoria puede explicarse por cotejo con otra parecida en la *Carta Dogmática* (EPIF., *Panarion* 31, 6, 2): «Estableció a los machos frente a los machos: primero, tercero, quinto, séptimo; e igual con las hembras: díada, tétrada, héxada, ogdóada». La disposición puede entenderse así: primero y tercero frente a quinto y séptimo, y lo mismo para las hembras. El resultado sería el siguiente:

1	5
2	6
3	7
4	8

que corresponde a la distribución del pasaje de Ireneo: el primero y el quinto, etc. La clave del significado se halla también en la Carta Dogmática: en la Ogdóada hay una Tétrada paradigmática, anterior, y una Tétrada imagen de aquélla. Ésta sería la distribución de los eones en el presente pasaje:

1. *Proarchē*	5. *Archē*
2. *Anennóētos*	6. *Akatálēptos*
3. *Arrētos*	7. *Anonómastos*
4. *Aóratos*	8. *Agénnētos*

Así, el apelativo Principio sólo se comprende en conexión con el Pre-Principio, que es su paradigma. Dicho en ese lenguaje

Tales pretenden que sean las potencias que existen antes del Abismo y de Silencio, para parecer así perfectos entre los perfectos y los más gnósticos de los gnósticos.

A los cuales les caería bien el dicho:

¡Oh, sofistas vituperables y no seres humanos! [178].

En torno al mismo Abismo sostienen diversas sentencias.

Unos dicen que estaba sin cónyuge, no era ni varón ni hembra, ni algo en absoluto.

Otros dicen que es andrógino, atribuyéndole una naturaleza hermafrodita.

Otros, por fin, lo conjuntan con Silencio como pareja, para que se forme el primer conyugio [179].

Algunos ptolomeanos

12 Los seguidores de Ptolomeo que pretenden estar mejor informados dicen que [el Abismo] tiene dos cónyuges, a las que llaman también disposiciones: Pensamiento y Voluntad. Pues primero pensó en lo que iba a emitir, después lo quiso. Por esto, cuando estas dos disposiciones o potencias, Pensamiento y Voluntad, se mezclaron por completo, tuvo lugar la emisión de Unigénito y Verdad, como por vía de conyugio. Éstos provinieron de las dos disposiciones del Padre, a guisa de figuras e imágenes visibles procedentes de las realidades invisibles; el Intelecto provino del Querer y la Verdad de la *Énnoia* (Pensamiento). Consiguientemente, lo masculino es una imagen del Querer adventicio, y lo femenino de la *Énnoia* ingénita. De este modo el Querer aparece como una facultad de la *Énnoia*. Pues *Én-*

---

esotérico: el Principio procede en primero y quinto lugar, y así sucesivamente para los demás epítetos.

[178] ¿Parodia de *Ilíada* II 235?

[179] Estas divergencias vienen también registradas por el Anónimo Valentiniano de HIPÓLITO, *Ref.* VI 29, 3-4.

noia pensaba continuamente en la emisión, pero no podía emitir por sí sola lo que pensaba. Pero cuando la potencia del Querer <le sobrevino>, entonces emitió lo que pensaba [180].

Los tales, más que al Señor del universo, han ima- 2
ginado al Zeus de Homero, insomne a causa de sus
preocupaciones, pues cavila el modo de honrar a Aquiles y al mismo tiempo aniquilar a la multitud de los griegos [181]. ¿No te lo parece, queridísimo amigo? Al contrario, el Señor, en el momento en que piensa ejecuta lo que piensa, y en el momento en que quiere, piensa en lo que quiere: piensa cuando quiere y quiere cuando piensa, pues es por entero pensamiento, por entero voluntad, por entero Intelecto, por entero luz, por entero ojo, por entero oído, por entero fuente de todo bien.

Pero los que se consideran más avisados entre ellos 3
dicen que la primera Ogdóada no fue emitida gradualmente, un eón después de otro, sino más bien que la emisión de los seis eones a partir del Pre-Padre y de la *Ennoia* tuvo lugar simultáneamente y de una sola vez —y lo afirman como si hubieran asistido al parto en calidad de comadronas.

Así, él y sus seguidores pretenden que Hombre e Iglesia no procedieron de Logos y Vida, sino que Logos y Vida de Hombre e Iglesia, y lo explican del modo que sigue: lo que el Pre-padre pensó emitir fue denominado Padre. Y como lo que emitió era verdadero, fue llamado

---

[180] En este denso párrafo, el refinado valentiniano realiza un intento supremo para asegurar la absoluta trascendencia de Dios, aun afirmando su comunicación. Ya no es el mismo Abismo el que fecunda a *Ennoia,* sino que son las disposiciones *(diathéseis)* suyas las que asumen la tarea. Obsérvese que la *Thélēsis* se transforma en elemento masculino *(Thélēma)* en el momento oportuno. Cf. I 29, 1. Véase ORBE, *Estudios Valentinianos,* I, páginas 312-316.

[181] Cf. *Ilíada* II 1-4.

Verdad. Pero cuando quiso manifestarse a sí mismo, entonces fue designado Hombre. Los que previamente había pensado emitir, recibieron el nombre de Iglesia. Y el Hombre pronunció el Logos, que es el Hijo primogénito. Al Logos le acompañó la Vida, y así se completó la primera Ogdóada[182].

Discrepancias acerca del Salvador

4 También disputan mucho acerca del Salvador. Los hay que dicen que procedió de todos los eones; por esto es llamado Beneplácito puesto que placía al entero Pleroma glorificar al Padre a través de él[183].

Otros dicen que fue emitido por solos los diez eones procedentes de Logos y Vida y que por esto es llamado Logos y Vida, porque conserva los nombres de sus progenitores.

Otros lo hacen provenir de los doce eones emitidos por Hombre e Iglesia, y por esto se designó a sí mismo como Hijo del Hombre, en cuanto descendiente de este Hombre.

Los hay que opinan que provino del Cristo y del Espíritu Santo en orden a la consolidación del Pleroma; y que por esto fue llamado Cristo, por conservar la denominación del Padre del que procedió.

Otros, por fin, afirman que el mismo Pre-Padre de los eones, Pre-Principio y sumamente inconcebible es llamado Hombre; y en esto consiste el grande y escondido misterio: que la potencia que está por encima de todos los eones y que les contiene a todos se llama

---

182 Desconocemos quiénes eran estos valentinianos, pero no puede negarse que su sistema es sugerente, sobre todo por el lugar asignado al Hombre, en la línea del Fr. 1 de VALENTÍN. Obsérvese que se insinúa también la doctrina de la predestinación. Los predestinados forman la verdadera Iglesia. Sobre la pronunciación del Logos, véase Marcos, en *Adv. Haer.* I 14, 1.

183 Tal es el punto de vista de Ptolomeo, en *Adv. Haer.* I 2, 6.

Hombre. Por esto el Salvador se designa a sí mismo como Hijo del Hombre.

Marcos el Mago

Otro entre ellos se gloría de 13
mejorar la enseñanza de su maestro. Su nombre es Marcos, y está muy versado en engaños mágicos, arrastrando a la impostura a muchos hombres y a no pocas mujeres, a los que induce a convertirse a él, por cuanto posee el sumo conocimiento y detenta un gran poder procedente de las regiones invisibles e inefables. Se muestra como un verdadero precursor del Anticristo. Mezcla los trucos de Anaxilao[184] con la malvada astucia de los llamados magos, y con estos procedimientos hace creer que opera milagros, engañando a gente carente de sentido y ecuanimidad.

Finge recitar la eucaristía sobre un cáliz con una 2
mezcla de vino y prolonga las palabras de la invocación. Entonces hace aparecer colores purpúreos y rojos, de modo que parezca que la Gracia, perteneciente a los seres superiores, derrama su sangre en aquel cáliz a causa de su epíclesis. Todos los asistentes desean ardientemente gustar de aquella bebida, para que también sobre ellos se derrame la Gracia invocada por este mago. Luego entrega a mujeres copas llenas de la mezcla y les ordena recitar la eucaristía en su presencia; hecho esto, presenta un cáliz mucho mayor que el utilizado por la engañada en su eucaristía y trasvasa la bebida del más pequeño —del utilizado por la mujer— al aportado por él, añadiendo: «La Gracia que existe antes de todo, inconcebible e inefable, colme tu hombre interior y multiplique en ti su conocimiento, sembran-

[184] Acerca de este mago de salón, cf. PLINIO, *Hist. Nat.* 35, 15.

do el grano de mostaza en la buena tierra»[185]. Y con palabras por el estilo y atolondrando a la infeliz, aparece como milagrero, llenando por completo el cáliz grande con el contenido del pequeño, hasta hacerlo rebosar. Y realizando cosas similares ha engañado a muchos, arrastrándolos a seguirle.

3 Fácil es discernir que en él reside un demonio, por medio del cual parece profetizar, y hace también profetizar a las que considera dignas de participar en su gracia.

Seducción de mujeres

Se dedica sobre todo a las mujeres, con preferencia a las encopetadas, elegantes y ricas, intentando muchas veces seducirlas, engañándolas con estas palabras: «Quiero que participes de mi gracia, puesto que el Padre universal observa siempre a tu ángel en su presencia[186]. El lugar de la Grandeza está en nosotros; es preciso que seamos uno. Recibe ante todo de mí y por mí la gracia. Adórnate como esposa que aguarda a su esposo, a fin de que seas lo que yo soy, y yo sea lo que tú eres. Recibe en tu tálamo el semen de la luz. Toma en mí al esposo, ábrete a él y entrarás en él. Mira, la gracia ha descendido sobre ti, abre la boca y profetiza»[187].

Pero puede que la mujer responda: «Jamás profeticé, y no sé profetizar»; entonces él insiste en las invocaciones para atolondrarla y dice: «Abre la boca y di lo que te pase por las mientes y profetizarás.» La mujer, engañada y turbada por estas palabras, y excitada ante

---

[185] Cf. *Matth.* 13, 31. El hombre interior es el elemento espiritual. Parecida imagen en PTOLOMEO, *Epist. Flor.* 7, 10.

[186] Cf. *Matth.* 18, 10, y *Adv. Haer.* I 4, 5.

[187] La fórmula hace referencia al sacramento de la cámara nupcial, cf. I 7, 1; *Exc. Theod.* 64; *Evang. Philip.*, N.H. II 3. páginas 130, 133, 134.

la expectativa de profetizar, con el corazón palpitante, se atreve a decir ridiculeces, lo primero que se le ocurre, vaciedades y atrevimientos, como caldeada por un espíritu vacío (uno más experto que nosotros decía acerca de tales profetas: cosa atrevida y desvergonzada es un alma recalentada por un espíritu vacío) y se considera en adelante profetisa, dando gracias a Marcos, que le ha concedido su propia gracia. E intenta pagárselo, no sólo con sus bienes —gracias a lo cual ha reunido considerables riquezas—, sino también mediante la unión corporal, deseando unirse completamente a él para alcanzar con él el Uno.

Otras mujeres entre las más fieles, temerosas de 4
Dios, no se dejaron engañar. Intentó él seducirlas como a las demás, ordenándoles profetizar; pero ellas lo rechazaron con anatemas y se apartaron de esta mala compañía. Sabían perfectamente que el poder de profetizar no les viene a los hombres de Marcos el Mago, y que sólo poseen el don divino de la profecía aquellos a quienes Dios ha enviado su gracia desde lo alto, los cuales hablan donde y cuando Dios quiere, no cuando lo ordena Marcos. Pues el que da una orden es superior al que la recibe, puesto que el primero actúa como príncipe, el segundo como súbdito. Así pues, si Marcos u otro cualquiera dan órdenes —tal suelen hacer en sus banquetes estas gentes, jugando a pronunciar adivinaciones y dándose unos a otros la orden de profetizar, haciéndose predicciones de acuerdo con sus apetencias—, entonces el que impera será más excelente y potente que el espíritu profético, a pesar de ser sólo un hombre: lo cual es imposible. En realidad, los espíritus que acatan las órdenes de los tales y que hablan cuando ellos quieren son terrenales y endebles, aunque audaces y desvergonzados. Han sido enviados por Satanás para seducir y perder a los que guardan la fe firme recibida al comienzo por medio de la Iglesia.

5 Este Marcos administra filtros amatorios y afrodisíacos a algunas mujeres, si bien no a todas, para degradar sus cuerpos. Muchas de ellas, retornadas a la Iglesia de Dios, lo han confesado con frecuencia, y también que abusó físicamente de ellas, y que lo amaron con violenta pasión.

Uno de nuestros diáconos de Asia lo recibió en su casa y cayó en esta desgracia. Su esposa era bella, y fue corrompida en cuerpo y mente por este mago, siguiéndolo durante mucho tiempo. Después de muchas fatigas los hermanos lograron convertirla, y pasó todo el tiempo en confusión, lágrimas y lamentaciones a causa del daño sufrido por obra de este mago [188].

Justificación de esta conducta: el poder de la redención

6 Algunos de sus discípulos, a vueltas con las mismas cosas, han engañado y corrompido a muchas pobres mujeres, proclamándose perfectos, como si nadie pudiera medirse con la grandeza de su conocimiento, ni siquiera Pablo, Pedro o cualquiera de los apóstoles. Ellos sabían más que todos, pues eran los únicos en haber alcanzado la grandeza del conocimiento de la potencia secreta, hallándose por encima de toda potencia. Por esto se conducen con toda libertad, sin temer absolutamente nada, pues gracias a la redención [189] son

[188] Según JERÓNIMO, Marcos atravesó los Pirineos y ejerció sus dotes de místico seductor entre las hispánicas, las cuales, dice, «siempre están estudiando y nunca llegan a la ciencia» *(Epist. 29, Ad Theodoram).* Pero Jerónimo confunde este Marcos con otro, maestro de Prisciliano en el siglo IV.

[189] El término «redención» podría referirse aquí a la mera fórmula que sigue. Rhenferd, citado por HARVEY, *in loc.*, aduce una fórmula paralela a la de los judíos, designada precisamente *Geulah*, liberación o redención. En *Adv. Haer.* I 21, IRENEO elenca una serie de redenciones. Sobre la redención entre los valentinianos, véase ORBE, *Antropología...*, págs. 383-385.

inaprehensibles e invisibles para el juez[190]. Si les echa mano, presentándose con su redención, dicen ante él: «¡Oh acompañante de Dios y de la mística y eterna Silencio, en la que las Grandezas contemplan siempre el rostro del Padre. Ellas se sirven de tu guía y de tu caudillaje, y así subliman sus formas. Concibiendo en su imaginación a las tales, aquella (Sabiduría) audaz, gracias a la bondad del Pre-Padre, nos emitió a nosotros, las imágenes, cuando tenía en su mente, como en un sueño, las realidades superiores; he aquí que el juez está cerca y el heraldo me ordena defenderme. Pero tú, que conoces lo concerniente a nosotros dos, rinde cuentas al juez por ambos, por cuanto somos una sola cosa»[191]. Apenas la Madre ha escuchado estas cosas, les impone el yelmo homérico de Hades para hacerse invisible y escapar del juez, y seguidamente las eleva y las introduce en la cámara nupcial y las entrega a sus esposos.

Con tales enseñanzas y prácticas también por estas 7
regiones nuestras del Ródano han engañado a muchas mujeres de conciencia endurecida. Algunas hacen confesión pública, pero otras muchas acatan todo esto, y quedan en silencio como si hubiesen perdido toda esperanza de vida de Dios. Entre éstas, algunas se han separado por completo, otras dudan, pudiéndoseles

---

[190] Se trata del Demiurgo. Cf. más adelante, I 21, 5.

[191] Esta invocación se dirige a la Sabiduría superior. Su sentido es el siguiente: los ángeles (grandezas), con la ayuda de Sabiduría superior, deben arrastrar hacia lo alto las naturalezas espirituales de los hombres. En efecto, el elemento espiritual humano es la «forma» del elemento angélico, puesto que Sabiduría *Achamot* engendró las naturalezas humanas espirituales «a imagen y semejanza de los ángeles del Salvador» (I 4, 5; cf. *Evang. Philip.*, N.H. II 3, pág. 106, 13-14). Rescatadas las naturalezas espirituales humanas, los ángeles se unirán con ellas en sicigía en el Pleroma (cf. *Exc. Theod.* 63-64). «Nosotros dos» se refiere, probablemente, al hombre espiritual y a Sabiduría *Achamot*.

aplicar el proverbio: no están ni dentro ni fuera. Éste es el provecho que sacan de la semilla de los hijos de la gnosis.

La revelación de la Tétrada

14 Este Marcos se proclamaba la única matriz y recipiente del Silencio de Colarbaso[192], por cuanto era Unigénito, y así tuvo una especie de alumbramiento de la simiente que había sido depositada en él.

Esta Tétrada sublime descendió a él de los lugares invisibles e innominables bajo forma de mujer, porque —dice— el mundo no podía soportar su masculinidad. Y le reveló quién era y el origen de todas las cosas, que jamás había revelado a ninguno de los dioses o de los hombres. A él sólo se lo reveló con estas palabras:

Emisión del Pleroma

Cuando primeramente el Padre sin Padre, inconcebible y sin esencia, ni varón ni hembra, quiso hacer expresable lo que en él es inefable y dar forma a lo que en él es invisible, abrió la boca y produjo un Logos semejante a sí mismo. Éste, presente ante él, le mostró quién era, pues se había manifestado como la forma del invisible[193]. La pronunciación del nombre tuvo lugar de la manera siguiente: dijo la primera palabra de su nombre, que era APXH (principio), compuesta por cuatro letras. Añadió luego la segunda composición, integrada también por cuatro letras. Luego dijo la tercera, compuesta por diez letras. Y dijo la siguiente, de doce letras. Así la pronunciación de la totalidad del nombre

---

[192] Colarbaso: probablemente una corrupción del término hebreo *col-arba'*, tétrada.

[193] Primera circunscripción intelectiva del Inconcebible; véase la nota 41. Obsérvese que en Marcos no tiene función alguna el *Noûs*. El Logos es el formador del Pleroma, como en Ptolomeo; cf. *Exc. Theod.* 30 (con mi nota) y *Poimandres* 5.

comprendía treinta letras, en cuatro palabras[194]. Cada uno de los elementos tiene sus propias letras, su propia conformación, su propia pronunciación, figuras e imágenes, y ninguno de ellos contempla la forma de aquel del que es un elemento, ni le conoce, ni sabe la pronunciación de su vecino, sino que cree que lo que él pronuncia nombra el Todo, cuando de hecho pronuncia el universo[195]. Pues cada uno de ellos, no siendo más que una parte del Todo, toma su propio sonido como el Todo, y no cesa de emitirlo hasta que alcanza la última letra del último elemento pronunciado en una sola emisión. La restauración de todas las cosas —añade— tendrá lugar cuando el Todo haya llegado a una sola letra y resuene una sola e idéntica pronunciación[196]. Se supone que la imagen de esta pronunciación es el amén que decimos todos al mismo tiempo.

Los sonidos son los que dan forma al Eón sin esencia e ingénito. Éstas son, de hecho, las formas que el Señor denomina ángeles, que ven sin cesar el rostro del Padre[197].

---

[194] Dios pronuncia todo el Pleroma en cuatro «composiciones»: la primera Tétrada, la segunda Tétrada, la Década y la Dodécada: los treinta eones del Pleroma, cf. *Adv. Haer.* I 1, 2. Sobre la voz y el nombre, cf. *Evang. Verit.*, pág. 22, 1-2.

[195] Clara referencia a la ignorancia de los eones antes de su elevación por la gnosis, cf. *Adv. Haer.* I 2, 1.5.

[196] Los eones se igualan una vez elevados a la gnosis, cf. *Adv. Haer.* I 2, 6. El *Evangelio de Verdad* contiene un notable paralelo de este pasaje de Marcos: «Pues no son vocales ni consonantes, de modo que el que las lea piense en vanidades, sino que son letras de Verdad, que pronuncian únicamente los que las conocen. Verdad perfecta es cada letra como un libro perfecto, porque son letras escritas por la unidad; en efecto, el Padre las ha escrito para que los eones, a través de estas letras que son suyas, conozcan al Padre» (pág. 23, 2-18).

[197] Cf. *Matth.* 18, 10. El concierto del Pleroma tiene lugar sin sonidos. Éstos pertenecen al mundo de la imagen y se identifican con los ángeles del Salvador en el estadio anterior a su eleva-

2 A los nombres comunes y pronunciables de los elementos los llama eones, palabras, raíces, simientes, pleromas y frutos. Sus nombres individuales y particulares hay que entenderlos contenidos, según él, en el nombre de la Iglesia.

Desprendimiento del último eón

El último elemento de la última letra hizo sonar su propia voz. El sonido de esta voz salió y engendró, a imagen de los elementos, los suyos propios. A partir de aquellos elementos se formaron —dice— las cosas de este mundo, y fueron hechas las que existían antes de ellas. Por su parte, la letra misma, cuyo eco seguía al eco inferior, fue reasumida hacia arriba por su propia palabra en orden a la plenitud del Todo; pero el sonido quedó abajo como arrojado fuera [198].

Infinitud del Pleroma

El elemento mismo, del que descendió la letra junto con su pronunciación, comprende —según sus palabras— treinta letras, y cada una de estas treinta letras contiene otras, por las cuales se expresa el nombre de la letra, y, a su vez, estas últimas son nombradas por otras letras, y las otras todavía por otras, de modo que la multitud de las letras se extiende hasta el infinito.

Con un ejemplo se entenderá mejor lo que esto significa: La letra delta contiene cinco letras: la misma delta, la épsilon, la lambda, la tau y el alfa. Estas letras, a su vez, se escriben por medio de otras letras, y éstas luego por medio de otras. Si, pues, la estructura de la delta se descompone ya infinitamente, cada letra

ción gnóstica, en el que sólo contemplan a Dios en el Logos (=rostro del Padre). Cf. el Fr. 5 de VALENTÍN.

[198] Historia del lapso de Sabiduría, transportada por Marcos al registro sonoro; cf. *Adv. Haer.* I 2, 2.

engendrando otras letras y sucediéndose unas a otras, ¿cuánto más vasto no será el piélago de letras de aquel elemento? Y si una sola letra posee esta infinitud, ved el abismo de letras del nombre entero de que se compone el Pre-Padre, según la enseñanza del Silencio de Marcos.

Por esto el Pre-Padre, consciente de su inabarcable entidad, otorgó a los elementos, que Marcos llama también eones, hacer resonar cada uno su propia pronunciación, ya que a cada uno por sí solo le era imposible pronunciar el Todo.

Revelación de la Verdad

3 Después de exponerle todo esto, la Tétrada añadió: quiero mostrarte la Verdad misma. La he hecho descender de las moradas superiores a fin de que la veas desnuda y te des cuenta de su belleza y que la oigas también hablar y admires su prudencia. Mira hacia arriba. Su cabeza, alfa y omega; su cuello, *B* y *Ps*; sus hombros con sus manos, *G* y *Kh*; su pecho, *D* y *Ph*; su diafragma, *E* y *Y*; su vientre, *Ds* y *T*; su sexo, *E* y *S*; sus muslos, *Th* y *R*; sus rodillas, *I* y *P*; sus piernas, *K* y *O*; sus tobillos, *L* y *Ks*; sus pies, *M* y *N* [199]. Éste es el cuerpo de la Verdad, según Marcos, tal es la figura del elemento, la configuración de la letra. Y a este elemento le llama Hombre, y es —dice— la fuente de toda palabra y el principio de toda voz, la expresión de todo lo inefable y la boca de la silenciosa Silencio. Tal es su

[199] En la astrología helenística era usual designar a los doce signos del Zodíaco con dos letras, comenzando por el principio y por el final del alfabeto. El hombre, microcosmos, tiene también doce partes como el universo. Aquí el hombre es una mujer, pues ya advirtió Marcos que no podríamos soportar la visión de su masculinidad. Véase una descripción parecida del cuerpo del Pleroma en el *Anónimo Bruciano*, G.C.S. 45, pág. 363, 24 y sigs.

cuerpo. En cuanto a ti, eleva más arriba el pensamiento de tu inteligencia y escucha de la boca de la Verdad la palabra autoengendrada, don del Padre.

Emisión de Cristo

4 Dicho esto, la Verdad fijó en él su mirada y abrió la boca para pronunciar una Palabra. Esta Palabra devino un Nombre, y el Nombre es el que conocemos y decimos: Cristo Jesús. Lo nombró, y en seguida volvió a su silencio.

Mientras Marcos se hallaba esperando que dijese algo más, la Tétrada, adelantándose hacia él, continuó: has considerado como trivial la palabra que escuchaste de boca de la Verdad. No es, como piensas, un nombre antiguo; tú conoces sólo su sonido, pero ignoras su potencia[200]. Pues Iēsoûs es un nombre especial, de seis letras, conocido por todos los que pertenecen a la vocación. Pero el que se halla entre los eones del Pleroma consiste en muchas partes, tiene otra forma y otra apariencia y es conocido por sus congéneres, cuyas grandezas están siempre presentes ante él.

Relaciones en el seno del Pleroma

5 Sepas que vuestras veinticuatro letras son emanaciones simbólicas de las tres potencias que contienen el número total de los elementos superiores[201]. Las nueve consonantes mudas, considera que pertenecen al Padre y a la Verdad, por ser mudas, es decir, inefables e inexpresables. Las ocho semivocales pertenecen al Logos y a la Vida, por ocupar el lugar como intermedio

[200] Distinción clásica en la simbología entre el sonido y la potencia. El sonido lo conoce la vocación=la Iglesia psíquica. La potencia, sólo los elegidos.

[201] Estas tres potencias son el Padre, el Logos y el *Anthrōpos*, que con sus respectivas consortes suman seis, y con la Díada pre-eterna componen la primera Ogdóada.

entre las consonantes y las vocales, y reciben tanto la emanación de los seres superiores como la elevación de los inferiores. Las siete vocales pertenecen al Hombre y a la Iglesia, puesto que una voz procedió del Hombre y formó todas las cosas; pues es el sonido de la voz el que les dio forma. Así pues, Logos y Vida tienen ocho letras; Hombre e Iglesia siete, Padre y Verdad nueve[202].

A causa de esta deficiencia, el elemento supernumerario en el Padre descendió, enviado a aquel del que se había separado en orden a la rectificación de lo obrado, para que la unidad de los pleromas, poseyendo la igualdad, fructificase en una sola potencia que viniese enteramente de todos. De este modo, el siete recibió la potencia del ocho, y hubo tres lugares iguales en número, constituyendo ogdóadas[203]. Estas tres, sumadas, producen el número veinticuatro. Los tres elementos de los que proceden las veinticuatro letras existen —según él— en conjunción con los tres poderes, formando así el seis, y, multiplicados por el número de la Tétrada inefable, dan lugar al mismo número, cuyos elementos corresponden —dicen— al Innominable. Son producidos por las tres potencias, a semejanza del Invisible; las imágenes de estos elementos son las tres letras dobles, que, añadidas a los veinticuatro elementos, por la fuerza de la analogía hacen el número de treinta[204].

---

[202] Nueve mudas: *b, g, d, th, k, p, t, ph, kh;* ocho semivocales (o sonoras): *ds, l, m, n, ks, r,s, ps;* siete vocales: *ā, e, ē, i, o, y, ō.*

[203] El Logos salvador desciende de la superabundancia de Dios y colma la deficiencia. Acerca de la igualdad como perfección, véase el *Evangelio de Tomás, lógion* 61: «Cuando sea igual, estará lleno de luz, pero cuando esté separado, estará lleno de tinieblas.»

[204] Las letras dobles son *ds, ks, ps*. En realidad, ya habían sido contadas entre las veinticuatro. Lo importante es el re-

6 *Jesús, imagen del Pleroma*

Como fruto de este cálculo y de esta economía apareció —dice— en semejanza de imagen aquel que después de seis días subió a la montaña como cuarto y devino sexto [205], el que descendió y fue retenido en la Hebdómada a pesar de ser especialmente de naturaleza ogdoádica y de encerrar en sí el número completo de elementos. Este número fue revelado por el descenso de la paloma cuando él acudió a bautizarse. La paloma es omega y alfa, pues su número es 801 [206].

Por esto también dijo Moisés que el hombre fue hecho en el día sexto, e igualmente en el sexto día —que es el de la preparación— tuvo lugar la economía, cuando el último hombre apareció para la regeneración del primero. El principio y el fin de esta economía fue la sexta hora, en la que fue clavado en cruz. Pues el Nous perfecto, sabiendo que el número seis encierra una potencia de creación y de regeneración, manifestó a los hijos de la luz, a través del (número) especial [207] que aparece en él, la regeneración que por él se opera. He aquí por qué el número especial (el seis) comprende también las letras dobles, pues el número especial sumado a las veinticuatro letras, completa el nombre de treinta letras.

---

sultado: el Pleroma es simbolizado lo mismo por la plenitud del alfabeto que por la plenitud de los días del mes.

[205] Al Tabor subió Jesús con tres discípulos, y allí se les añadieron Moisés y Elías *(Matth.* 17, 1 ss.).

[206] El valor numérico de *Peristerá,* paloma, es 801: $p=80$; $e=5$; $r=100$; $i=10$; $s=200$; $t=300$; $e=5$; $r=100$; $a=1$. Por otra parte, $a=1$, $\bar{o}=800$.

[207] Los números especiales *(episēma)* eran tres: *wau*=6, o dígamma (del hebreo *wau); koppa*=90 (del hebreo *qof); sanpi*=900 (del hebreo *shin).*

Origen del elemento psíquico

Usa como auxiliar la grandeza del número siete —según dice el Silencio de Marcos— a fin de que el fruto del libre propósito se haga manifiesto. Este número especial (el 6) se relaciona ahora con el que fue tomado a través del número especial (el 6), el que fue en cierto modo dividido o seccionado y permaneció fuera, y que, por su propia potencia e inteligencia, a través de su propia emisión, dio vida al mundo de las siete potencias, a imitación de la potencia de la Hebdómada, estableciéndolo como alma del universo visible[208]. Se sirve de esta obra, también él, como si procediera de su propia iniciativa. Estas cosas, puesto que son imitaciones de lo inimitable, están al servicio de la Reflexión de la Madre. 7

El primer cielo pronuncia la *a*, el siguiente la *e*, el tercero la *ē*, el cuarto, que está en medio del siete, pronuncia la potencia de la *i*, el quinto la *o*, el sexto la *y*, el séptimo, y cuarto después del medio, la *ō* —según afirma el Silencio de Marcos, que charla mucho y no dice verdad alguna.

Todas estas potencias, enlazadas entre sí, hacen resonar su voz y ensalzan a aquél por quien fueron emitidas. La gloria de este canto se eleva hasta el Pre-Padre. El eco de esta doxología, transportado a la tierra —dice— ha devenido el formador y el generador de las cosas terrenales.

Le sirve de argumento lo que sucede con los niños 8
recién nacidos, cuya alma, al salir del vientre materno, hace resonar el eco de cada uno de estos elementos. Del mismo modo que las siete potencias —dice— glo-

---

[208] El número seis es también signo de la Sabiduría inferior o *Achamot* (cf. *Adv. Haer.* I 16, 1), que resbala del Pleroma y da origen al cosmos o Hebdómada.

rifican al Logos, así también el alma de los recién nacidos, llorando y gimiendo por Marcos, lo glorifica. Por esto dijo David: «De la boca de los niños y de los lactantes sacaste una alabanza»; y también: «Los cielos narran las glorias de Dios»[209]. De aquí que cuando el alma se halla en penas y dolores, exclama: ¡oh!, como un respiro, en señal de súplica, de manera que el alma superior reconozca el parentesco y le envíe socorro.

9 Y así deliró Marcos acerca del nombre total que comprende treinta letras, del abismo que arranca de estas letras, del cuerpo de la Verdad que consta de doce miembros de dos letras, de su voz, que pronunció sin pronunciarla, de la disolución del nombre no expresado, y del alma del mundo y del hombre en cuanto participan de la economía según la imagen.

Ahora seguiremos explicando cómo su Tétrada manifiesta una potencia de igual número a partir de los nombres, para que nada ignores, queridísimo amigo, de las enseñanzas de ellos llegadas hasta nosotros, como repetidamente solicitaste.

La Tétrada primordial

15 Así anuncia su sapientísima Silencio el origen de los veinticuatro elementos. Con la Unicidad coexistía la Unidad y de ellas procedieron dos emisiones, como ya dijimos. La mónada y el uno, sumados a dos, dan cuatro: $2 + 2 = 4$. Y el dos y el cuatro, adicionados a su vez, manifestaron el seis. Y el seis multiplicado por cuatro produce las veinticuatro formas. Y los nombres de la primera Tétrada son santísimos, inteligibles, no pueden ser expresados y son conocidos sólo por el Hijo, mientras el Padre sabe cuáles son. Los nombres que son pronunciados en silencio y con fe son los siguientes: Inefable y Silencio, Padre y Verdad. El número

[209] *Psalm.* 8, 3; 18, 1.

total de esta Tétrada se compone de veinticuatro letras. Inefable *(Árrētos)* contiene siete letras; Silencio *(Sigē)* cinco; Padre *(Patēr)* cinco; Verdad *(Alētheia)* siete. Sumados 2 × 5 y 2 × 7 = 24. Igualmente la segunda Tétrada, Logos y Vida, Hombre e Iglesia, manifiesta el mismo número de letras.

El nombre pronunciable del Salvador Jesús tiene seis letras y su nombre inefable, veinticuatro [210]. Cristo el Hijo *(Christòs huiós)* tiene doce letras, pero lo que en Cristo es inefable tiene treinta. Y por esto —dice— es alfa y omega, para significar la paloma, pues este ave tiene tal número.

Aritmología de Jesús

Jesús —dice— tiene el siguiente inefable origen. La segunda Tétrada salió, a guisa de una hija, de la primera Tétrada, y hubo así una Ogdóada, de la que procedió una Década. De este modo se hizo el dieciocho. Por su parte, la Década añadida a la Ogdóada y multiplicada por diez, engendró el número ochenta, y el ochenta multiplicado por diez dio el ochocientos, de manera que el número total de letras, desde la Ogdóada a la Década, fue de ocho, ochenta y ochocientos, es decir, Jesús, pues el nombre de Jesús, de acuerdo con el valor numérico de las letras, suma 888. Aquí hay, según ellos, un claro indicio del origen superceleste de Jesús. Por esto el alfabeto tiene ocho unidades, ocho decenas y ocho centenas [211], haciendo el núme- 2

[210] Según el procedimiento explicado en I 14, 2, que aplicado a la palabra *Iēsoûs*, arroja el siguiente resultado:

i ō t a	*ē t a*	*s i g m a*	*o y*
1 2 3 4	5 6 7	8 9 10 11 12	13 14
y ps e i	*l o n*	*s a n*	
15 16 17 18	19 20 21	22 23 24	

[211] Prescindiendo de los «números especiales».

ro 888[212], es decir, Jesús, que se compone de todos los números. Y viene designado también por alfa y omega, que significan su procedencia de todos los números.

Hay más todavía. La primera Tétrada da lugar al diez, cuando se suman sus números correspondientes: 1 + 2 + 3 + 4 = 10. Y dicen que esto indica a Jesús[213].

Y prosiguen: *Christós* se compone de ocho letras, y significa la primera Ogdóada, la cual, unida al diez, da lugar a Jesús. Pero se le llama también *huiós Christós* (Cristo Hijo), esto es, la Dodécada: *huiós* tiene cuatro letras, y *Christós* ocho, y cuando se suman significan la grandeza de la Dodécada.

Antes de que se manifestara a los hijos —dice— lo especialísimo de este nombre, es decir, de Jesús, los hombres se hallaban en gran ignorancia y error. Pero cuando apareció el nombre de seis letras que contenía el seis y el veinticuatro —asumiendo carne para caer bajo la percepción humana—, entonces lo reconocieron, dejaron de ser ignorantes y pasaron de muerte a vida, pues el nombre se les convirtió en camino hacia el Padre de la Verdad. Pues el Padre quiso librarles de la ignorancia y destruir la muerte. Su conocimiento fue la abolición de la ignorancia. Y por esta causa fue elegido el hombre que, según su voluntad, fue formado a imagen de la potencia superior.

Venida del Salvador

3 Los eones procedieron de la Tétrada, compuesta por Hombre, Iglesia, Logos y Vida. Las potencias emanadas de estos cuatro engendraron al Jesús manifestado sobre la tierra. El ángel Gabriel asumió el lugar del Logos; el Espíritu Santo, el lugar de Vida; la potencia

[212] 888 es el valor numérico de la palabra *Iēsoûs*.

[213] Pues la primera letra de su nombre, la iota, es el 10.

del Altísimo, el de Hombre, y la Virgen, el de la Iglesia[214].

Así explica la generación del hombre dispuesto por la economía a través de María, al que el Padre del universo eligió por el Logos en el momento de pasar por la matriz, en orden a su conocimiento. Y, cuando acudió al agua, descendió sobre él en forma de paloma el mismo que había ascendido hacia lo alto y había completado el número doce[215]. En él se hallaba la simiente de los que habían sido sembrados junto con él y con él habían descendido y ascendido. La misma potencia que descendió era —dice— la simiente del Padre, que contenía tanto al Padre como al Hijo, y también a la innominable potencia de Silencio conocida a través de aquéllos, y a todos los eones. Y éste era el Espíritu que habló a través de Jesús, que confesó que él era el Hijo del Hombre y que reveló al Padre, que descendió a Jesús y se unió a él. Y el Salvador de la economía —continúa— destruyó la muerte y dio a conocer al Padre, Cristo [Jesús]. Afirma luego que Jesús es el nombre del hombre que procede de la economía, que fue constituido a semejanza y según la forma del hombre que iba a descender sobre él. Cuando le recibió tuvo en sí mismo el mismo nombre, y al mismo Logos y al mismo Padre, al Inefable, al Silencio, a la Verdad, a la Iglesia y a la Vida[216].

Comentario de Ireneo

Aquí no bastan ya los ¡ah!, ni 4
los ¡ay!, ni todas las exclamaciones e interjecciones trágicas. ¿Quién no odiaría al maligno pergeñador de tales embustes, viendo a la Verdad convertida en un ídolo por Marcos, y aun

[214] Exégesis esotérica de *Luc.* 1, 26-35.

[215] La paloma es el Salvador (cf. *Adv. Haer.* I 7, 2), que asciende con Sabiduría para completar el número de la Dodécada.

[216] Véase elucidación de este pasaje en *Adv. Haer.* I 7, 2.

marcada por las letras del alfabeto? No ha mucho en comparación con los orígenes —como si dijéramos ayer y anteayer—, los griegos, según ellos mismos reconocen, recibieron de Cadmos, en primer lugar, dieciséis letras; andando el tiempo hallaron por sí mismos las aspiradas y las dobles. En último lugar, Palamedes —dicen— añadió las largas. Así, antes que todo esto sucediera entre los griegos, no había Verdad; pues su cuerpo, según tú, Marcos, es posterior a Cadmos y a sus predecesores, posterior incluso a los que añadieron el resto de las letras, posterior a ti, vamos, pues eres el único que has degradado a ídolo aquella a la que llamas Verdad.

5 ¿Quién soportará a tu charlatana Silencio, que nombra al Innominable, expresa al Inefable, escruta al Inescrutable y afirma que el que tú describes sin cuerpo y sin figura abrió la boca y profirió una palabra, como cualquier viviente compuesto, y que esta palabra, semejante al que la ha emitido y forma del Invisible, está compuesta de treinta letras y de cuatro sílabas? De modo que, según tú, el Padre del universo, en razón de su semejanza con el Logos, ha de estar compuesto de treinta letras y cuatro sílabas.

Más todavía: ¿Quién soportará que quieras encerrar en tus figuras y en tus números —treinta, veinticuatro, o solamente seis— al que es creador, demiurgo y hacedor del universo, el Logos de Dios; que le reduzcas a cuatro sílabas y a treinta letras; que rebajes al Señor del universo, que estableció firmemente los cielos, al número 888, igual que el alfabeto; que subdividas al Padre que lo contiene todo y es inabarcable, en una tétrada, una ogdóada, una década y una dodécada, detallando a través de estas multiplicaciones la naturaleza inefable e inconcebible, como tú dices, del Padre? Le llamas incorporal y sin substancia, y luego forjas su esencia y su substancia con una multitud de letras que

se engendran unas a otras, Dédalo embustero y mal fabricador de la suprema potencia. Y a la substancia que llamas indivisible, la divides en consonantes mudas, en vocales y en semivocales, atribuyendo luego falsamente las mudas al Padre y a su Pensamiento. Hundiste en tremenda blasfemia y en gran impiedad a los que confiaron en ti.

Versos antimarcosianos

De aquí que con toda justicia y 6
propiedad clamó contra ti y contra tu temeridad el anciano hombre de Dios, pregonero de la Verdad, escribiendo estos versos:

Creador de ídolos, Marcos, observador de portentos,
ducho en astrología y artes mágicas
con las que robusteces las enseñanzas del error.
Haces maravillas ante los que seduces,
manipulaciones de una potencia apóstata
suministrada por tu padre Satanás
y operada por la angélica potencia de Azazel,
teniéndote como precursor de la maldad que se levantó
[contra Dios.

Así se expresó el anciano amigo de Dios. Por nuestra parte, proseguiremos intentando resumir el resto de sus misterios, asaz dilatados, poniendo a la luz del día cosas que han estado ocultas largo tiempo. De esta manera la refutación estará al alcance de todos.

Defección de un eón de la Dodécada

Combinan la generación de los 16
eones con el extravío y la recuperación de la oveja[217] e intentan explicarlo místicamente, de acuerdo con su talante de relacionarlo todo con los números y su afirmación de que todos

[217] Cf. *Luc.* 15, 4-6.

los eones derivan de una década. Porque uno, dos, tres, cuatro sumados producen el número de diez eones. Después, la díada, progresando de dos en dos hasta el senario (el seis), 2-4-6, manifiesta la dodécada. Y si contamos de la misma manera del dos al diez, aparece el número treinta, en el cual se halla 8 + 10 + 12. Por contener el *epísēmon*, ya que se sigue de una cuenta que contiene el *epísēmon*, llaman a la dodécada «pasión»[218]. Y como el fallo tuvo lugar en conexión con el número doce, la oveja huyó y se extravió, esto es: la defección se produjo en la dodécada.

Siguiendo con la misma tónica dicen que a raíz de la defección en la dodécada, una potencia se perdió. Y a esto se refiere la parábola de la mujer que perdió la dracma, encendió un candil y la encontró[219]. Entonces combinan los números restantes, nueve con referencia a la dracma y once para la oveja, y éstos, multiplicados, dan el número 99, pues 9 × 11 = 99. Éste es el valor numérico de «amén».

Aritmología del Pleroma

2 No vacilaré en informarte acerca de lo que descubren a través de otras interpretaciones, para que puedas conocer con todo detalle los resultados que alcanzan. Pretenden que la letra eta, contada incluyendo el *epísēmon*, produce la ogdóada, pues ocupa el octavo lugar a partir de alfa. Sucesivamente, prescindiendo del *epísēmon*, suman los valores numéricos de las letras hasta la eta y obtienen el número treinta. Porque, si se parte de alfa y se termina con eta, prescindiendo del *epísēmon*, y se suman los números sucesivamente, se alcanza el 30. Hasta la épsilon, son 15; si se añade el 7, son

[218] El *epísēmon wau* (6) «cayó» del alfabeto. De aquí su aptitud para representar la defección de Sabiduría.

[219] Cf. *Luc.* 15, 8.

22; añadiendo la eta, el 8, se completa el maravilloso número 30. A partir de este resultado proclaman que la ogdóada es la madre de los treinta eones. Ahora bien, el número treinta está compuesto por las tres potencias; entonces, multiplicando por tres, da noventa, pues 3 × 30 = 90. El tres, multiplicado por sí mismo, da 9. Así, la ogdóada ha producido el número 99.

Aritmología de la defección

Volviendo a la defección del duodécimo eón que abandonó a los once de arriba, afirman que la figura de las letras corresponde al método de su cálculo. Pues lambda es la undécima letra, pero tiene el valor de treinta, y se presenta como una imagen de la economía superior. Desde alfa hasta lambda, prescindiendo del *epísēmon,* se tiene, incluyendo la lambda, el número 99. La lambda, que en la fila ostenta el undécimo lugar, desciende a buscar una letra igual a ella misma, para completar el número de doce, y cuando la halla, se completa. Esto aparece claramente si se considera la forma de la letra; pues la lambda, lanzada a la búsqueda de una igual, la encontró, se le agregó y llenó el lugar del doce, ya que la figura de la *mu* está hecha de dos lambdas.

Por esto, gracias a su conocimiento, rehúyen el lugar del 99, esto es, de la deficiencia, imagen de la mano izquierda, y buscan el uno que, añadido al 99, los capacita para trasladarse a la mano derecha [220].

---

[220] Los antiguos contaban hasta 99 con la mano izquierda, luego pasaban a la derecha. Así lo testifica el *Evang. Verit.:* «Salió a buscar la que se había extraviado y se alegró al encontrarla, pues 99 es un número que se cuenta con la mano izquierda, que lo posee. Pero cuando se halla el uno, el número entero pasa a la mano derecha» (pág. 32, 2-9; véase la continuación).

Comentario de Ireneo

Leyendo estas cosas, queridísimo amigo, sé bien que te reirás a gusto ante tanta hinchada necedad. Son dignos de compasión los que destrozan tan santa religión y la grandeza de la potencia verdaderamente inefable y las venerables disposiciones de Dios, aduciendo el alfa y la beta y números con tanta frialdad y artificiosidad. Todos los que se separan de la Iglesia y aceptan tales cuentos de vieja, se condenan en verdad a sí mismos. A los tales Pablo nos aconseja «apartarlos después de una primera y segunda advertencia» [221]. Juan, el discípulo del Señor, los condenó con mayor severidad todavía, prohibiéndonos incluso saludarlos: «El que los salude participa en sus malas obras» [222]. Y con razón, pues: «No hay que saludar a los impíos», dice el Señor [223]. Ahora bien, los más impíos son éstos que dicen que el creador del cielo y de la tierra, el único Dios todopoderoso, sobre el cual no hay otro Dios, provino de una deficiencia procedente ella misma de otra deficiencia, de modo que, si hay que prestarles oídos, sería el producto de una tercera deficiencia. Rechazamos y anatematizamos según conviene esta doctrina, y debemos apartarnos lejos de ellos, y si se reafirman en sus hallazgos y se regocijan, conviene entonces que sepamos que son movidos por la ogdóada de los malos espíritus. Sucede como con los que entran en delirio, que cuanto más ríen y creen estar fuertes y se conducen como si estuvieran sanos, es precisamente cuando están más enfermos. Igual ocurre con esta gente: cuanto más lucubran y ponen sus nervios tensos como un arco, tanto más se apartan de la sabiduría. El espíritu impuro de

[221] *Tit.* 3, 10.
[222] *II Joann.* 11.
[223] *Isai.* 48, 22.

necedad deambula y al hallarlos dispuestos a dedicarse no a Dios, sino a cuestiones mundanas, va y toma otros siete espíritus peores que él[224] e hincha de orgullo sus pensamientos haciéndoles creer que son capaces de comprender las realidades que están por encima de Dios. Después, una vez que los ha preparado convenientemente para su perdición, deposita en ellos la ogdóada de necedad de los malos espíritus.

Cosmogonía

Quiero también exponerte có- 17
mo, según ellos, la creación misma fue llevada a cabo por el Demiurgo gracias a la Madre, sin él saberlo, y a la imagen de las cosas invisibles.

Primeramente, afirman que los cuatro elementos, fuego, agua, tierra y aire, fueron producidos como imágenes de la Tétrada superior. Si sus efectos propios —calor y frío, sequedad y humedad— se suman, forman una exacta imagen de la Ogdóada.

Seguidamente cuentan diez potencias, de la manera siguiente: hay siete cuerpos esféricos, a los que llaman cielos, después la esfera que los contiene, a la que llaman el octavo cielo, y luego el Sol y la Luna[225]. Sumando diez en total, son imágenes de la Década invisible que procedió de Logos y Vida. La Dodécada estaría representada en el Zodíaco, pues los doce signos de Aquél serían clara imagen de la hija de Hombre e Iglesia, es decir la Dodécada.

Puesto que el cielo más alto se halla opuesto a la revolución del sistema entero, que es muy rápida y

[224] Cf. *Matth.* 12, 43-45.

[225] Según este cómputo, el Sol y la Luna vienen contados dos veces. Sea como sea, se transparenta aquí la concepción estoica de los diez cielos: aire, siete cielos planetarios, región de las estrellas fijas y éter. Véase ORBE, *Estudios Valentinianos*, V, páginas 110-114.

tangente a su curvatura, contrapone su lentitud a la rapidez (del sistema), de manera que éste completa su curso de signo en signo en treinta años. Este cielo es, según ellos, la imagen del Límite que rodea a su Madre, la que lleva el número treinta.

La Luna, que realiza el giro del cielo en treinta días, representa con esta cifra el número de los eones. El Sol, que realiza su revolución total en doce meses, manifiesta con ellos la Dodécada. La división del día en doce horas es también una imagen de la invisible Dodécada. Las horas mismas, la doceava parte del día, tienen treinta grados, para representar la imagen de la Triacóntada. Y el Zodíaco mismo tiene una circunferencia de 360 grados, teniendo cada signo 30 grados. Así pueden decir que, gracias a este signo, la imagen de la conexión entre la Dodécada y la Triacóntada queda preservada.

También la Tierra, a la que suponen dividida en doce zonas, recibe en cada zona una fuerza particular de la parte de cielo que le domina, y produce retoños semejantes a la potencia que proyecta el fluido de aquél. Por tanto, la Tierra constituye para ellos una imagen evidente de la Dodécada y sus retoños.

El tiempo

Además, el Demiurgo quiso imitar la ilimitación, la eternidad, la infinitud y la intemporalidad de la Ogdóada superior, pero no pudo imitar su esencia eterna e inmutable, ya que él mismo era sólo el fruto de una deficiencia. Entonces expresó el ser eterno de la Ogdóada en tiempos, en períodos y en series de numerosos años, pensando imitar, gracias a la multiplicación del tiempo, la infinitud de la Ogdóada[226]. Entonces se le

[226] El tiempo es la imagen de la eternidad, según PLATÓN, *Timeo* 37cd: «Cuando el Padre que había engendrado el mundo

escapó la verdad y siguió la mentira. He aquí por qué su obra deberá ser destruida en la plenitud de los tiempos.

Testimonios escriturísticos

He aquí cómo se expresan a 18
propósito de la creación, dando a luz, cada uno de ellos, cada día, en la medida que pueden, alguna cosa nueva: ya que nadie es «perfecto» entre ellos, si no ha «dado fruto» en enormes mentiras. Pero preciso es que indiquemos todas las deformaciones que han hecho de los oráculos de los profetas, para poder luego refutarlas.

Moisés, afirman, al empezar el relato de la obra de la creación, muestra desde el principio a la Madre de todas las cosas, cuando escribe: «Al principio Dios hizo el cielo y la Tierra»[227]. Al nombrar estas cuatro cosas, es decir, Dios, el principio, el cielo y la tierra, Moisés ha representado su Tétrada. Y ha indicado su carácter escondido e invisible con las palabras: «la tierra era invisible e informe»[228]. La segunda Tétrada, hija de la primera, es expresada por Moisés, en su opinión, al nombrar el abismo, las tinieblas, las aguas contenidas en ellas y el espíritu llevado sobre las aguas. Haciendo luego mención de la Década, citó la luz, el día, la noche, el firmamento, el atardecer, la mañana, la tierra seca, el mar, la hierba y, en décimo lugar, el árbol: de modo que con estas diez palabras indicó a los diez

---

comprendió que se movía y vivía, hecho a imagen de los dioses eternos, se alegró con ello, y en su alegría proyectó hacerlo más semejante aún a su modelo. Y de la misma manera que este modelo es un viviente eterno, se esforzó, en la medida de lo posible, por hacer igualmente eterno este mismo universo. Ahora bien, lo que en realidad era eterno, como hemos visto, era la substancia del viviente modelo, y era imposible adaptar enteramente esta eternidad a un ser generado.»

[227] *Genes.* 1, 1.

[228] *Ibid.*, 1, 2.

eones. La «virtud» de la Dodécada, ha sido aludida por Moisés en el momento en que mencionó el Sol, la Luna, las estrellas, las estaciones, los años, los monstruos marinos, los peces, las serpientes, los pájaros, los cuadrúpedos, los animales salvajes y, sobre todo, en duodécimo lugar, el hombre. He aquí, enseñan, cómo el Espíritu, por mediación de Moisés, ha hablado de la Triacóntada [229].

Y no es todo. Modelado a imagen de la «Potencia» superior, el hombre tiene en sí mismo una «potencia» que tiene origen en una sola fuente. Esta «potencia» tiene su sede en el cerebro. De ella derivan cuatro «potencias» a imagen de la Tétrada superior: se llaman vista, oído, olfato, la tercera y cuarta el gusto. La Ogdóada aparece en el hombre en el hecho de tener dos orejas, dos ojos, dos ventanas de la nariz y un doble gusto, el de lo amargo y el de lo dulce. Y el hombre entero es la imagen integral de la Triacóntada del modo siguiente: en sus manos, por sus diez dedos, lleva la Década, en todo su cuerpo, dividido en doce miembros, lleva la Dodécada —dividen, en efecto, el cuerpo del mismo modo que el de la Verdad del que hemos hablado anteriormente—; en cuanto a la Ogdóada, que es inefable e invisible, la conciben como escondida en las entrañas.

2 El Sol, esta gran luz, siguen diciendo, ha sido hecho el cuarto día a causa del nombre de la Tétrada. Las colgaduras del tabernáculo hecho por Moisés, compuestas de lino, de jacinto, de púrpura y de escarlata, presentaban, según ellos, la misma imagen [230]. El pectoral del sacerdote, adornado por cuatro filas de piedras preciosas, significaba, asimismo, la Tétrada [231]. En defini-

[229] Cf., en general, *Genes.* 1.
[230] Cf. *Exod.* 26, 1.
[231] *Ibid.*, 28, 17.

tiva, todo lo que en las Escrituras es susceptible de ser llevado al número cuatro dicen que ha sido hecho a causa de la Tétrada.

La Ogdóada, a su vez, aparece en el hecho que el hombre ha sido modelado, según ellos, el octavo día. En efecto, unas veces pretenden que el hombre ha sido hecho el sexto día y otras, que lo ha sido el octavo, a no ser que digan que el hombre terrenal ha sido modelado el sexto día y el hombre carnal el octavo: ya que ellos distinguen entre las dos cosas. Algunos pretenden también distinguir entre el hombre a la vez macho y hembra hecho a imagen y semejanza de Dios —se trataría del hombre espiritual— y el hombre modelado con tierra [232].

Igualmente la economía del arca en el momento 3
del diluvio, en la que fueron salvados ocho hombres, indica claramente la Ogdóada salvadora [233]. David significaba lo mismo por ser el octavo entre sus hermanos [234]. Igualmente la circuncisión, que se practicaba en el octavo día, manifestaba la circuncisión de la Ogdóada superior. Sistemáticamente, todo lo que en las Escrituras puede tener relación con el número ocho, da cumplimiento, en su opinión, al misterio de la Ogdóada.

La Década también es significada por las diez naciones que Dios prometió dar en posesión a Abraham [235]. También se pone de manifiesto por la disposición de Sara, que, después de diez años, dio su esclava Agar a Abraham para que tuviera hijos con ella [236]. Del mismo modo, el servidor de Abraham enviado a Rebeca

---

[232] Cf. *Genes.* 1, 26 y 2, 7.
[233] *Ibid.*, 7, 7.13.23.
[234] Cf. *I Sam.* 16, 10-11.
[235] Cf. *Genes.* 15, 19-20.
[236] *Ibid.*, 16, 2-3.

para regalarle, junto al pozo, brazaletes de oro con un peso de diez siclos, los hermanos de Rebeca que la retuvieron durante diez días; Jeroboán que recibió diez cetros; las diez colgaduras del tabernáculo; las columnas de diez codos; los diez hijos de Jacob que fueron enviados por primera vez a Egipto para comprar trigo; los diez apóstoles a los que el Señor se manifestó después de su resurrección: todo ello sería figura, según ellos, de la Década invisible [237].

4 La Dodécada, en la que se produjo el misterio de la pasión de caída —pasión de la que habrían sido formadas, según ellos, las cosas visibles—, se encuentra en todas partes de manera clara y manifiesta. Así los doce hijos de Jacob, origen de las doce tribus; el pectoral multicolor con doce piedras preciosas y doce campanillas; las doce piedras levantadas por Moisés al pie de la montaña; las doce piedras levantadas por Josué en medio del río; los doce hombres que llevaron el arca de la alianza; las doce piedras colocadas por Elías cuando hizo el holocausto del toro; por último, los doce apóstoles: en resumen, todo lo que presenta el número doce significa —dicen— su Dodécada [238].

En cuanto a la reunión de todos los eones, llamada por ellos Triacóntada, está indicada por el Arca de Noé, cuya altura era de treinta codos; por Samuel haciendo sentar a Saúl frente a <los treinta invitados; por David que> [239] se escondió durante treinta días en el campo; por los treinta hombres que entraron con él en la caverna; por la longitud del santo tabernáculo, que era de treinta codos. Y, cada vez que encuen-

---

[237] Cf. *Genes.* 24, 22 y 55; *III Reg.* 11, 31; *Exod.* 26, 1 y 16; *Genes.* 42, 3; *Joann.* 20, 24.

[238] Cf. *Genes.* 35, 22-26; 49, 28; *Exod.* 24, 4; 28, 21; *Jos.* 3, 12; 4, 9 y 20; *III Reg.* 18, 31.

[239] Laguna en la versión latina.

tran pasajes en los que figura este número, pretenden presentar una prueba de su Triacóntada[240].

He creído necesario añadir a todo esto que, valién- 19
dose de textos sacados de las escrituras, pretenden dar testimonio de su Pre-Padre, que consideran desconocido por todos antes de la venida de Cristo. Quieren demostrar que nuestro Señor ha anunciado un Padre diferente del creador de este universo, un creador que, como ya hemos dicho, estos impíos blasfemos consideran como «fruto de la caída». Así pues, cuando Isaías dice: «Israel no conoce, mi pueblo no discierne»[241], pretenden que ha hablado de la ignorancia que se tenía del Abismo invisible. La afirmación de Oseas: «no hay en ellos ni verdad ni conocimiento de Dios»[242] es forzada por ellos en el mismo sentido. El versículo: «No hay nadie que tenga inteligencia o que busque a Dios; todos se han perdido, juntos se han corrompido»[243], es interpretado como dicho de la ignorancia que se tenía del Abismo. El apotegma de Moisés: «Nadie
verá a Dios y vivirá»[244], se referiría al Abismo, ya que 2
pretenden que es el autor del mundo el que ha sido visto por los profetas. En cuanto a la frase: «Nadie verá a Dios y vivirá», piensan que ha sido dicha a propósito de la Grandeza invisible y desconocida por todos. Que esta sentencia: «Nadie verá a Dios y vivirá», haya sido dicha de Él, que es el Padre invisible y el autor de todo, es algo evidente para todos nosotros; que haga referencia, no al Abismo inventado por ellos, sino al Creador, que no es otro que el Dios invisible, vamos a mostrarlo a lo largo de esta obra. Daniel, siguen di-

---

[240] Cf. *Genes.* 6, 15. *I. Sam.* 9, 22; 20, 5. *II Sam.* 23, 13. *Exod.* 26, 8.
[241] *Isai.* 1, 3.
[242] *Ose.* 4, 1.
[243] *Psal.* 13, 2-3.
[244] *Exod.* 33, 20.

ciendo, significaba lo mismo, cuando pidió al ángel la explicación de las parábolas, demostrando con ello que la ignoraba. El ángel tenía escondido a sus ojos el gran misterio del Abismo cuando le respondió: «Vete, Daniel, ya que estas palabras están cerradas hasta que los inteligentes comprendan y los que son blancos se vuelvan aún más brillantes»[245]. ¡Se consideran a sí mismos como «los que son blancos» y «los inteligentes»!

20 Además de esto, introducen subrepticiamente una multitud infinita de Escrituras apócrifas y bastardas hechas por ellos mismos para causar impresión en los simples de espíritu y en los que ignoran los escritos auténticos. Con el mismo fin añaden además la siguiente falsedad: cuando el Señor era niño y aprendía las letras, el maestro le dijo: «di alfa»; él respondió «alfa». Pero cuando, seguidamente, el maestro le pidió que dijera beta, el Señor le respondió: «Dime antes lo que es alfa y yo te diré lo que es beta». Explican esta respuesta del Señor diciendo que habría querido decir que él era el único que conocía al Incognoscible manifestado bajo la figura de la letra alfa.

2 Desfiguran también en el mismo sentido algunas palabras del Evangelio. Así, la respuesta que el Señor, cuando tenía doce años, dio a su madre: «¿No sabíais que yo debía estar en las cosas de mi padre?»[246], les anunciaba —dicen— al Padre que no conocían. Por ello mismo envió a sus discípulos a las doce tribus, para que les anunciaran el Dios desconocido. Igualmente a quien le decía: «Maestro bueno», el Señor le indicó sin ambages cuál era el Dios verdaderamente bueno, respondiéndole: «¿Por qué me llamas bueno? Sólo hay uno bueno, el Padre que está en los cielos»[247]. Los cielos

[245] *Dan.* 12, 9-10, modificado por los gnósticos.
[246] *Luc.* 2, 49.
[247] *Matth.* 19, 17.

de los que se trata son —afirman— los eones. Asimismo, el Señor no respondió a los que le pedían: «¿Con qué autoridad haces esto?»[248], y con la pregunta que les hizo los llenó de incertidumbre. No respondiéndoles —explican—, el Señor puso de manifiesto el carácter inefable del Padre. Igualmente, la frase: «Frecuentemente han deseado oír una sola de estas palabras, pero no ha habido nadie que se la dijera»[249], la atribuyen a alguien que, por medio de la expresión «una sola», pone de manifiesto al único Dios verdadero, que era desconocido. Además, cuando el Señor, acercándose a Jerusalén, lloró sobre ella y dijo: «¡Ah, si hoy hubieras reconocido, tú también, lo que debía traerte la paz; pero te ha sido ocultado»[250], habría revelado, por las palabras «te ha sido ocultado», el oculto misterio del Abismo. Y cuando dijo[251]: «Venid a mí todos cuantos andáis fatigados y agobiados y aprended de mí», habría anunciado al Padre de la Verdad, pues —dicen— les prometía enseñarles lo que ignoraban.

Como prueba de todo lo dicho y a guisa de expresión 3
definitiva de todo su sistema, aducen el texto siguiente: «Bendito seas, Padre, Señor de cielos y tierra, porque encubriste estas cosas a los sabios y prudentes y las revelaste a los pequeñuelos. Excelente, Padre mío, que te haya parecido bien así. Todas las cosas me fueron entregadas por mi Padre, y ninguno conoce al Padre sino el Hijo, ni al Hijo sino el Padre, y aquel a quien el Hijo se lo revelare»[252]. Por medio de estas palabras el Señor mostró claramente que, antes de su venida, ninguno conoció jamás al Padre de Verdad descubierto por ellos; y pretenden que el que ha sido conocido

[248] *Ibid.*, 21, 23.
[249] *Agraphon.*
[250] *Luc.* 19, 42.
[251] *Matth.* 11, 28-29.
[252] *Ibid.*, 11, 25-27, con el orden alterado.

por todos es el hacedor y creador, mientras las palabras del Señor conciernen al Padre desconocido por todos, a quien ellos anunciaron.

Fórmulas rituales o «redenciones»

21 La tradición en torno a su redención ha acabado siendo invisible e incomprensible, sin duda porque es la madre de cosas incomprensibles e invisibles. Dado que experimenta fluctuaciones, no se puede explicar sencillamente en pocas palabras. Cada cual asume la tradición sobre este tema, como le parece, de modo que hay tantas «redenciones» como místicos maestros de esta doctrina.

En el lugar oportuno mostraremos, al refutarlas, que estas fantasmagorías han sido introducidas por Satán para negar el bautismo de la regeneración en Dios y para la destrucción de toda la fe.

2 Dicen que la redención es necesaria para los que han alcanzado el perfecto conocimiento, a fin de ser regenerados en la potencia suprema. De otra manera es imposible entrar en el Pleroma, puesto que la redención es la que conduce a la profundidad del abismo.

Bautismo y redención

El bautismo instituido por el Jesús visible era remisión de los pecados, mientras que la redención del Cristo que descendió sobre él está ordenada a la perfección. Afirman que el bautismo es psíquico, mientras que la redención es espiritual; aquél fue anunciado por Juan para penitencia, ésta fue traída por Cristo para perfección[253].

---

[253] El elemento espiritual, si bien divino por naturaleza, necesita ser redimido de su lapso en este mundo. Esta redención para algunos valentinianos consistía ya en la misma gnosis (cf. *Exc. Theod.* 78, 2); otros, como los aquí reseñados, requerían fórmulas o ritos especiales. El bautismo eclesiástico no era

A esto hace referencia el pasaje: «Tengo que ser bautizado con otro bautismo, y me urge llegar a él»[254]. Dicen también que el Señor ofreció esta redención a los hijos de Zebedeo, cuando su madre solicitó para ellos sentarse con él a la derecha y a la izquierda en el reino: «¿Podéis ser bautizados con el bautismo con que voy a ser yo bautizado?»[255]. Igualmente, Pablo se refiere muchas veces con toda claridad a la redención en Cristo Jesús, que es la que ellos transmiten de modo variado y discordante.

Diversidad de ritos

Algunos de ellos preparan una cámara nupcial y celebran una iniciación mistérica con cierto tipo de invocaciones para los iniciados y llaman a esto boda espiritual a semejanza de los conyugios de los seres superiores[256]. 3

Otros van al agua y bautizan, diciendo: «en el nombre del desconocido Padre del Todo, en la Verdad madre de todos, en el que descendió sobre Jesús, en la unión, redención y comunión de las potencias»[257].

Los hay que pronuncian algunas palabras hebraicas para impresionar más a los iniciados: «Basemá jamassé baaianoorá mistadía ruadá custá babofor calajzeí»[258],

---

suficiente, a fuer de psíquico; hacía falta un rito, una redención espiritual. Cf. *Exc. Theod.* 81.

[254] *Luc.* 12, 50.

[255] *Matth.* 20, 22.

[256] Sobre el sacramento de la cámara nupcial, cf. HERACLEÓN, Fr. 12 (con mi nota) y *Exc. Theod.* 64, con las referencias del *Evangelio de Felipe.*

[257] Interpretación esotérica del rito cristiano del bautismo. El Padre es el Padre de los eones = del Todo; el Hijo es el eón Verdad; el Espíritu Santo es la sicigía Cristo-Espíritu Santo que descendió sobre Jesús en el Jordán.

[258] La frase pretende ser siríaca y, previa reconstrucción, ha sido traducida así por Harvey: «En nombre de la *Sophia* del

cuya traducción es la siguiente: «Invoco al que está por encima de toda potencia del Padre, el llamado luz, espíritu y vida, porque reinaste en el cuerpo.»

Otros se refieren a la redención en los siguientes términos: «El nombre escondido a toda divinidad, dominación y verdad, del que revistió Jesús el Nazareno en las regiones de la luz del Cristo que vive por el Espíritu Santo, en orden a la redención angélica, el Nombre de la restauración: *Messia ufaregna mempsai men jaldaian: masomé daea acfar nepseu oua Iesu Nazaría*»[259]. He aquí la traducción: «No divido el espíritu, el corazón y la potencia supercelestial misericordiosa de Cristo; pueda yo gozar de tu nombre, Salvador de verdad.» Esta frase la pronuncian los iniciadores, mientras el iniciado responde: «He sido robustecido, he sido redimido y redimiré mi alma de este siglo y de todas las cosas que le pertenecen, en el nombre de *Iaó*, que redimió su alma en la redención en Cristo, el que vive.» Y los presentes añaden: «Paz para todos aquellos sobre los que ha reposado este nombre.» Después ungen al iniciado con óleo balsámico, pues dicen que este ungüento es figura del perfume que se expande sobre todos los eones.

4 Otros dicen que es superfluo bautizarse. Mezclan aceite y agua y los vierten sobre la cabeza de los iniciados, con fórmulas por el estilo de las que hemos reproducido, y afirman que esto es la redención. También ellos ungen con bálsamo.

Padre, y de la luz, llamada espíritu de santidad, para la redención angélica.»

[259] Traducción del siríaco: «Ungido y redimido del alma y del juicio en el nombre de *Ja:* redime al alma, Jesús *Nazaría.*» La designación *Nazaría* se halla también en *Evang. Philip.*, página 104, 12-13. Cf. también *Pistis Sophia,* cap. 7.

El conocimiento, verdadera redención

Los hay que rechazan todo esto y afirman que no es necesario celebrar el misterio de la secreta e invisible potencia por medio de criaturas visibles y corruptibles, ni el misterio de las cosas inconcebibles e incorpóreas por medio de criaturas sensibles y corpóreas. La perfecta redención consiste para ellos en el mismo conocimiento de la grandeza indecible. Puesto que la deficiencia y la pasión han existido por la ignorancia[260], por medio del conocimiento es destruida toda substancia proveniente de aquélla, de tal modo que es la gnosis redención del hombre interior. Pero no la conciben corporal, pues el cuerpo es corruptible, ni psíquicamente, puesto que el alma procede de la deficiencia y es como la casa del espíritu; por tanto, también la redención tiene que ser espiritual. El hombre interior, el espiritual, es redimido por medio del conocimiento, y a los tales les basta con el conocimiento de todas las cosas. Ésta es la verdadera redención.

Instrucciones para el ascenso del espiritual

5 Los hay que redimen a los agonizantes[261] en el momento de la defunción, ungiendo su cabeza con óleo y agua, o bien con el ya mencionado ungüento y agua, junto con las invocaciones ya reproducidas, para hacerlos inaprehensibles e invisibles a los principados y a las potestades, y para que su hombre interior ascienda al reino de lo invisible, mientras su cuerpo queda en el mundo creado y su alma es entregada al Demiurgo.

---

[260] «La deficiencia se produjo porque el Padre no era conocido» *(Evang. Verit.*, pág. 24, 29-30).

[261] La versión latina dice *mortuos* «a los muertos». Pero EPIFANIO, en otro lugar *(Pan.* 36, 2), se refiere a los agonizantes.

Y les instruyen para que, una vez muertos, al llegar ante las potestades, digan[262]:

«Soy un hijo procedente del Padre, del Padre preexistente, un hijo en el preexistente. Vine a ver todas las cosas, las que me son propias y las que me son extrañas —no extrañas del todo, sino que son de Achamot, que es hembra y ha hecho estas cosas por sí misma, ya que desciende por raza del preexistente— y regreso a lo que me es propio, de donde vine.» Y sostienen que con estas palabras escapará de las potestades. Llegado a los que están junto al Demiurgo, les dice[263]: «Soy una preciosa vasija, más que la hembra que os hizo a vosotros. Si vuestra madre[264] ignora su raíz, yo me conozco a mí mismo y sé de dónde soy e invoco a la Sabiduría incorruptible, que está en el Padre, Madre de vuestra madre que no tiene padre ni cónyuge varón. Hembra nacida de hembra os ha creado, ignorando incluso a su Madre y creyendo estar sola. Yo invoco a su Madre.»

Al escuchar estas palabras, los que están en torno al Demiurgo quedan enormemente confundidos y recapacitan sobre su raíz y la raza de la Madre, mientras él va a su propio lugar, tras romper su cadena, es decir, el alma.

En torno a su redención, esto es lo que ha llegado hasta nosotros. Pero como en lo tocante a doctrina y tradición difieren unos de los otros, y dado que los

---

[262] Sobre la ascensión de los espirituales a través de las esferas planetarias, véase la n. 110.

[263] Las primeras potestades eran las diabólicas. Las segundas son el Demiurgo y sus ángeles.

[264] La madre, aquí aludida, es Sabiduría *Achamot* en el estadio inmediatamente posterior a su lapso, cuando estaba mezclada con las pasiones y, en particular, con la ignorancia (*Adv. Haer.* I 2, 3), y carecía de consorte. La madre de Sabiduría *Achamot* es la Sabiduría superior.

tenidos por más modernos entre ellos emprenden nuevos descubrimientos cada día e inventan cosas que a nadie se le habían ocurrido, es difícil describir todas sus opiniones[265].

Nosotros mantenemos la regla 22
de la verdad: hay un solo Dios

Transición

todopoderoso que creó todo por medio de su Logos, las «organizó e hizo todas las cosas de la nada para que existieran», según dice la Escritura: «Por el Logos del Señor han sido establecidos los cielos, y por el soplo de su boca existe todo su poder»[266]. Y en otro lugar: «Todo ha sido hecho por medio de él, y sin él nada ha sido hecho»[267]. Nada queda fuera de este «todo», sino que el Padre ha hecho todas las cosas por sí mismo, tanto las sensibles como las inteligibles, tanto las temporales en vista a una disposición, como las eternas. No las creó a través de ángeles ni de potencias separadas de su voluntad, pues Dios no necesita de nada, sino que por medio de su Logos y de su Espíritu lo hace todo, lo dispone todo, lo rige todo y da el ser a todas las cosas. Él es quien ha hecho el mundo —pues el mundo es parte de aquel «todo»—, Él quien ha formado al hombre. Él es el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, sobre el que no hay otro Dios, como tampoco un «principio», o una «potencia», o un «Pleroma». Él es el Padre de Nuestro Señor Jesucristo, como más adelante mostraremos.

Manteniéndonos fieles a esta regla podemos fácilmente probar que los herejes se han apartado de la verdad, por variadas y prolijas que sean sus doctrinas.

---

[265] Véanse fórmulas de redención parecidas en *I Apocalipsis de Santiago*, N.H. V 3, pág. 33, 22 ss.

[266] *Psal.* 32, 6. Cf. HERMAS, *Pastor*, M.1.

[267] *Joann.* 1, 3.

Todos los herejes, tantos como hay, afirman un solo Dios, pero lo alteran por su perversa lectura, mostrándose injustos hacia su creador, al igual que hacen los paganos con su idolatría. Por otra parte, desprecian la obra de Dios, rechazando su propia salvación, con lo que se acusan acremente a sí mismos y resultan ser sus propios falsos testigos. Cierto que resucitarán de su carne, aun sin quererlo, para que reconozcan el poder del que les resucitó de los muertos, pero no serán agregados a los justos a causa de su incredulidad.

2 El desvelamiento y la refutación de todos los herejes son variados y multiformes, y nuestro propósito es refutar a cada uno según su propia modalidad, por ello hemos creído necesario dar a conocer, en primer lugar, su fuente y su raíz, a fin de que conociendo su sublime Abismo, sepas de qué árbol salieron tales frutos[268].

SEGUNDA SECCIÓN: LOS «ANTEPASADOS» DE LOS VALENTINIANOS

Simón Mago

23 Comenzaremos por Simón el Samaritano, aquel mago acerca del cual Lucas, discípulo y acompañante de los apóstoles, dice: «Ya de antes estaba en la ciudad un hombre llamado Simón. Ejercía la magia y traía maravillada a la gente de Samaria. Afirmaba que él era un gran personaje; todos le hacían caso, grandes y pequeños, diciendo: Éste es la Potencia de Dios, llamada Grande. Le hacían caso porque durante mucho tiempo les había estado embaucando con sus artes mágicas»[269]. Este Simón, pues, fingió abrazar la fe. Pensó que tam-

[268] Raíz, árbol, frutos (véase nuestra Introducción al *Adversus Haereses*).

[269] *Hechos* 8, 9-11.

bién los apóstoles realizaban curaciones por arte mágica y no por el poder de Dios, y que por medio de la imposición de manos impartían la plenitud del Espíritu Santo a los que habían creído en Dios a través de Cristo Jesús, a quien ellos predicaban. Sospechó que obraban todo aquello gracias a unos poderes mágicos mayores que los suyos, y ofreció dinero a los apóstoles a fin de recibir también él este poder de otorgar el Espíritu Santo a quien se le antojara. Entonces Pedro le dijo: «Que tu dinero vaya contigo a la perdición porque intentaste comprar con dinero el don de Dios; tú no tienes parte ni heredad en este asunto, ya que tu corazón no es recto a los ojos de Dios, puesto que te veo destinado a la hiel amarga y a las cadenas de los inicuos»[270]. Pero él creyó todavía menos en Dios y le invadió el deseo de querellarse contra los apóstoles para parecer también él digno de gloria[271]. Entonces se entregó con más ahínco al estudio de toda el arte mágica, maravillando a muchos hombres hasta tal punto que, según se dice, también el emperador Claudio, bajo cuyo imperio vivió, le dedicó una estatua a causa de sus artes mágicas[272]. Simón ha sido glorificado por muchos como Dios. Si bien había aparecido como Hijo entre los judíos, había descendido a Samaria como Padre y había venido a las demás naciones como Espíritu Santo[273], afirmaba que él era la Potencia altísima[274],

---

[270] *Ibid.*, 8, 20-23.

[271] GRANT, en *Gnosticism and Early Christianity*, 2.ª ed., Nueva York, 1966, pág. 88, sugiere que, con esta frase, Ireneo muestra conocer de algún modo el material de las *Homilías Pseudoclementinas* y de las *Recognitiones*, donde efectivamente aparece Simón enfrentado a los apóstoles.

[272] Este dato coincide con la noticia de JUSTINO, *I Apolog.* 26, 1-3.

[273] La mención de la trinidad divina recuerda la fórmula bautismal cristiana de fines del siglo I (cf. *Matth.* 28, 19), salvo en la

es decir, el Padre que está sobre todas las cosas, aunque toleraba ser invocado por los hombres bajo variadas denominaciones[275].

2 He aquí la doctrina de la secta de Simón samaritano, del que procedieron todas las herejías. Simón rescató a una prostituta llamada Helena en Tiro de Fenicia[276],

---

secuencia de los nombres: Simón aparece primero como Hijo, luego como Padre y, al fin, como Espíritu Santo. Con ella, no se significa, sin embargo, la diversidad de personas, sino sólo los diferentes modos de presencia.

[274] En el contexto de una angelología considerablemente desarrollada (véase J. DANIÉLOU, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Tournai, 1958, págs. 139-145) Simón, en la exposición de Ireneo, se reserva la denominación de *Dýnamis*. En otros documentos cristiano-judaicos las *dynámeis* aparecen junto a otras designaciones angélicas (cf. *I Corinth.* 15, 24; *Ephes.* 1, 21; *I Petr.* 3, 22; IGNACIO, *Ephes.* 13, 1), pero en la recensión ireneana se distingue entre los principados, las potestades y los ángeles, de una parte, y la *dýnamis* de otra: Simón es la *Dýnamis* suprema.

[275] Traduzco según el sentido del pasaje en HIPÓLITO, *Ref.* VI 19, 6, gramaticalmente inequívoco.

[276] La prostituta Helena de Tiro ha ofrecido material inagotable a los eruditos. Aislemos, en primer lugar, lo más esencial: los doctrinarios quieren indicar que la Sabiduría divina (Helena) cayó en el mundo inferior (el lupanar) y fue rescatada por el Salvador. Seguidamente cedamos la palabra a la erudición. W. BOUSSET aduce que, según Epifanio, la diosa Isis había ejercido la prostitución en Tiro (*Hauptprobleme der Gnosis*, Gotinga, 1907, pág. 81). A esto agrega GRANT que Isis fue sincretísticamente identificada con Astarté, la principal diosa de Tiro, y con Atenea, asimilada a Helena por los simonianos (*Gnosticism...*, págs. 81 y 83). El mismo Grant aduce una antigua leyenda sumeria referente a la diosa Inanna, trasvasada después a la diosa acádica Isthar; según estas leyendas, la diosa cayó al mundo de las tinieblas y fue rescatada por una divinidad masculina (*ibid.*, págs. 81 y sigs.). La diosa Helena recibió culto en Samaria, véanse VINCENT, «Le culte d'Hélène à Samarie», *Revue Biblique* 45 (1936), 221-226, y, en conjunto, G. LÜDEMAN, *Untersuchungen zur simonianischen Gnosis*, Gotinga, 1975, páginas 55 y sigs., 102-103. Señalemos, por último, que en el epi-

y la llevaba consigo diciendo que era el Primer Pensamiento *(Énnoia)* de su mente, madre del universo, por medio de la cual al principio había pensado hacer a los ángeles y a los arcángeles. Este Pensamiento, surgiendo de él y sabiendo lo que quería su Padre, descendió a las cosas de abajo y engendró ángeles y potestades, por los cuales fue creado este mundo[277]. Una vez engendrados, retuvieron a *Énnoia* por envidia, ya que no querían que se les tuviera por progenie de algún otro[278]. Efectivamente, desconocían en absoluto la existencia de Simón, quedando la *Énnoia* retenida por las potestades y los ángeles que había emitido, quienes le hicieron sufrir toda clase de vejámenes para que no se remontase hacia su Padre; hasta tal punto que la encerraron en un cuerpo humano y estuvo siglos enteros transmigrando de un cuerpo de mujer a otro, como en un continuo trasvase[279]. De este modo se encontraba en aquella

---

sodio de la prostituta puede hallarse una alusión al matrimonio de Oseas con una meretriz *(Ose.* 3, 1).

[277] *Angeloi* y *exousiai* (cf. HIPÓL., *Ref.* VI 19, 3), seres demiúrgicos. La virtualidad creadora de los ángeles es un trazo típicamente gnóstico y aparece por primera vez en Simón. El judaísmo tardío había desarrollado una meticulosa angelología, parcialmente heredada por el cristianismo (véanse DANIÉLOU, *Théologie du Judéo-Christianisme,* págs. 86 y 139-145, y S. PÉTREMENT, «Le mythe des sept archontes créateurs peut-il s'expliquer à partir du christianisme?», en U. BIANCHI (ed.), *Le Origini...,* páginas 460-487), pero nunca atribuyó la creación del mundo a los ángeles. Para los simonianos, Yahwé debía de ser uno o el principal de estos ángeles demiurgos; esto sólo basta para evidenciar su distanciamiento de la ortodoxia judaica.

[278] La envidia aproxima los ángeles simonianos a los diablos. Efectivamente, la envidia era pecado diabólico por excelencia, y, por esto, Ptolomeo dice que los diablos proceden de la tristeza de *Sophía Achamot,* siendo la envidia una especie de la tristeza *(Adv. Haer.* I 5, 4).

[279] Los griegos y, con ellos, los gnósticos utilizan el término *metensōmátōsis* para designar la transmigración de las almas. El término *metempsícosis* era muy poco empleado, y nunca por

Helena que fue causa de la guerra de Troya, y así se explica que Estesícoro, por difamarla en sus versos, quedara ciego, y que, cuando se arrepintió y escribió en su alabanza las *Palinodias*, recobrara la vista[280]. Transmigrando de cuerpo en cuerpo, sufriendo siempre vejación por esta causa, vino a parar de prostituta en un burdel —y ésta es la oveja perdida[281].

3 Por esto vino Simón, con el fin de recogerla la primera y librarla de sus cadenas, y con el fin también de otorgar la salvación a los hombres por medio de la conciencia de sí mismos. Dado que los ángeles gobernaban mal el mundo, ya que cada uno deseaba para sí el primer lugar[282], vino para enderezar este estado de

---

los gnósticos. La doctrina se remonta a los órficos, de los que pasaría a Pitágoras (véase E. RHODE, *Psique*, II, Barcelona, 1973, páginas 381 y 410). Algunos cristianos creyeron verla insinuada en *Matth.* 5, 25 (véase A. ORBE, «Textos y pasajes de la Escritura interesados en la teoría de la reincorporación», *Est. Ecles.* 33 [1959], 77-91). Además de los simonianos, profesan la transmigración: Carpócrates (I 25, 4); Basílides, según los *Excerpta ex Theod.* 28 y según ORÍGENES *(In Rom. Comm.* V 1); los docetas de HIPÓLITO *(Ref.* VIII 10, 1-2); los «ofitas» de IRENEO (I 30, 14); la *Pistis Sophia* (cap. 113, G.C.S., pág. 190, 34 ss.). Véase A. ORBE, *Cristología gnóstica* (B.A.C., 384-385), Madrid, 1976, págs. 573-597, y LEISEGANG, *La Gnose* (trad. francesa), París, 1971, pág. 186.

[280] ESTESÍCORO, lírico griego que floreció hacia la segunda mitad del siglo VI a. C., había denigrado a Helena calificándola de «mujer de dos o tres maridos, esposa infiel» (Fr. 17, DIEHL). A causa de este agravio, narra PLATÓN, fue privado de la vista *(Fedro* 243a). Entonces escribió la *Palinodia,* donde declara que Helena no fue la causa de la guerra de Troya: «No subiste a las naves de perfectos puentes, ni llegaste a la fortaleza de Troya» (Fr. 192). Gracias a esta retractación recobró la vista. Los simonianos presumen aquí de finos homeristas, pero no parecen conocer las *Palinodias.*

[281] *Matth.* 18, 12. Observación, probablemente, de Ireneo o de su fuente.

[282] La doctrina de los ángeles de las naciones aparece por primera vez en la apocalíptica judaica *(Dan.* 10, 13; *I Henoc* 89, 51; *II Henoc* 10, 14) y fue aceptada por los eclesiásticos *(Adv. Haer.*

cosas, y descendió trasmudado de aspecto y hecho semejante a los principados y a las potestades y a los ángeles[283], hasta aparecer como hombre entre los hombres, aun sin ser él mismo hombre[284]. Y se creyó que había sufrido pasión en Judea, cuando de hecho no la sufrió. Los profetas pronunciaron sus profecías inspirados por los ángeles creadores del mundo; por esto los que han puesto su esperanza en él y en su Helena no se preocupan ya más de los profetas y, a fuer de libres, hacen lo que quieren. Los hombres se salvan por la gracia de Simón, no por mérito de sus buenas obras, ya que no se dan acciones justas por naturaleza, sino sólo por convención[285]. Así lo establecieron los ángeles

---

III 12, 9; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.* VI 17, 159). Entre los gnósticos el tema se halla, además, en Basílides (I 24, 4), en los «ofitas» (I 30, 5) y en Justino *(Ref.* V 26, 11-14), siempre bajo un punto de vista negativo. Véase J. DANIÉLOU, «Le mauvais gouvernement du monde d'après le gnosticisme», en BIANCHI (ed.), *Le Origini...*, págs. 448-459.

[283] El tema del descenso incógnito del Salvador es judeocristiano. En el *Physiologos* (que recoge materiales judeo-cristianos) leemos: «El Salvador se ha hecho ángel con los ángeles, trono con los tronos, potestad con las potestades y hombre con los hombres durante su descenso» (en PITRA, *Specileg. Solemn.* III, pág. 339). Y en la *Ascensión de Isaías:* «Ha sido escondido a todos los cielos y a todos los principados y a todos los dioses del mundo» (11, 16; cf. 10, 7 ss.). Cf. *I Corinth.* 2, 8; *Ephes.* 3, 10-12; IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ephes.* 19, 1; *Epistola Apostol.* 24. Véase J. DANIÉLOU, *Théol. du Judéo-Christ.*, págs. 228-237.

[284] La expresión no tiene por qué ser entendida en sentido doceta estricto (que importa la negación de la humanidad de Cristo), sino en la línea del docetismo mitigado propio de los gnósticos (negación de materia crasa en el Salvador). Con ORBE *(Cristol. gnost.*, I, pág. 388) interpreto que los simonianos no negaban la verdadera humanidad del Salvador (sea Jesús o Simón), sino que subrayaban su divinidad. La teología cristiana tardó siglos en aclararse sobre este punto.

[285] La doctrina de la salvación por la fe y no por las obras es también paulina, cf. *Ephes.* 2, 8-9. La contraposición «por natu-

que hicieron el mundo, que esclavizaron a los hombres por medio de aquellos preceptos. Por lo cual, Simón prometió que el mundo sería destruido y que los suyos serían liberados del dominio de los que lo crearon.

4 En consecuencia, los sacerdotes de sus misterios viven en la lujuria, practicando las artes mágicas cada uno como puede. Utilizan exorcismos y encantamientos; se entregan a filtros amorosos y excitantes, a los espíritus demoníacos e inductores de sueños, y a toda clase de artes mágicas. Poseen una estatua de Simón que reproduce la figura de Júpiter, y otra de Helena en figura de Minerva, y las adoran[286]. Se les llama simonianos, del nombre de Simón, iniciador de su impiísima doctrina; en ellos tuvo inicio el falso conocimiento, según se deduce de sus mismas afirmaciones[287].

Menandro

5 El sucesor[288] de Simón fue Menandro, de origen samaritano, que alcanzó también la cumbre del arte mágica. Enseñaba que la primera Potencia era desconocida por todos. Él (Menandro) era el Salvador que fue en-

---

raleza» *(phýsei)* y «por convención» *(nomōi)* era un tópico de la filosofía griega aplicado al origen del lenguaje.

[286] Como Pensamiento de Dios (=Simón), Helena es identificada con Atenea, que procedió de la cabeza de Zeus.

[287] Cf. Apéndice X.

[288] El establecimiento de «sucesiones», aún artificiosas, había sido introducido por los historiadores de la filosofía helenísticos, gran número de cuyas obras se titulaban precisamente *diadochaí tōn philosóphōn* (p. ej., las de Soción de Alejandría, Heráclides Lembo y Sosícrates de Rodas, citados todos por Diógenes Laercio). La costumbre se halla también en el judaísmo (genealogías de rabinos) y en las escuelas gnósticas, y pasó luego a las sucesiones episcopales (véase J. Montserrat Torrents, *Las elecciones episcopales en la historia de la Iglesia*, Barcelona, 1971, pág. 18). Tratándose de un tópico literario, habrá que demostrar en cada caso la historicidad de la pretendida sucesión. En lo tocante a Simón y Menandro, resulta inverosímil que un

viado desde los lugares invisibles[289] para la salvación de los hombres.

El mundo —proseguía— fue creado por los ángeles; al igual que Simón, sostenía que esos ángeles habían sido emitidos[290] por *Ennoia.* Además, gracias a la magia que enseñaba se recibía una ciencia capaz de vencer a los mismos ángeles que crearon el mundo. A través del bautismo que se administraba en él, sus discípulos recibirían la resurrección y luego permanecerían ya sin envejecer e inmortales[291].

---

salvador se proclame discípulo de otro salvador. Menandro debió de limitarse a aceptar, a grandes líneas, el sistema de Simón.

[289] EUSEBIO DE CESAREA dice *eones invisibles (Hist. Eccles.* III 26, 1).

[290] La exposición de Ireneo sobre Simón dice, en realidad, «engendrados» *(generare,* I 23, 2), no emitidos. Sería la primera aparición literaria de la famosa *probolê* de los valentinianos.

[291] La doctrina de Menandro se halla todavía más resumida que la de Simón. Es evidente que Ireneo pretendía reseñar únicamente las relativas variantes del sistema menandriano, que, por lo demás, debía de parecerse mucho al de Simón.—La trascendencia de Dios venía expresada por Menandro por medio del lugar común teológico del *theòs ágnōstos*, mientras que Simón se contentaba con un modesto *super omnia* (I 23, 1). Este ser supremo habitaba, como el eón perfecto ptolomeano (I 1, 1) «en lugares invisibles».—Todo el ciclo de *Ennoia* y su lapso se da por supuesto. *Ennoia* «emitió» a los ángeles creadores del mundo. Estos eran los enemigos de cuyas manos había que rescatar a los hombres.—La salvación por Menandro tiene un doble momento. Primero, la gnosis, consistente esta vez en un arte mágica que permitía vencer a los ángeles cosmocrátores. En segundo lugar, un bautismo en él, es decir, en el nombre de Menandro. El efecto de este bautismo era el don de la resurrección después de la muerte. En su nueva vida, los resucitados permanecían en una eterna juventud e inmortales. Ésta es la interpretación obvia del texto de Ireneo, que parece disponer aquí de una fuente distinta de la de Justino, según el cual Menandro ofrecía a sus adeptos la inmortalidad ya en esta vida.

24 *Satornilo* En dependencia de los ya mencionados[292] (Simón y Menandro), Satornilo, un antioqueno de Dafne, y Basílides, expusieron doctrinas diversas. Satornilo enseñó en Alejandría.

Al igual que Menandro, Satornilo sostiene que existe un Padre desconocido por todos[293], que creó ángeles, arcángeles, potencias y potestades. El mundo fue hecho por siete de los ángeles[294], así como todo lo que en él se halla; incluso el hombre es obra de los ángeles. Desde las alturas de la Suma Potestad[295] se manifestó una imagen luminosa[296]. Los ángeles no la pudie-

---

[292] *Ex iis occasiones accipientes:* fiel a su propósito de mostrar la continuidad de los sistemas gnósticos, Ireneo divide ahora en dos ramas la sucesión de Simón y Menandro; el «árbol» se va haciendo frondoso.

[293] Desconocido, gr. *ágnōstos* (Hipólito).

[294] Ni Simón ni Menandro dan el número de siete ángeles. El septenario angélico aparece ya en el Antiguo Testamento *(Tob.* 12, 15), en la apocalíptica judía, en los escritos de Qumrán, en el judeocristianismo *(Test. Levi* 8; *Hermae Pastor,* Vis. III 4, 1). La inspiración no es astrológica, sino estrictamente veterotestamentaria: los siete ángeles son asimilados a los siete días de la creación (cf. I 30, 10). La polémica antijudía de los gnósticos los convierte en el símbolo principal del judaísmo; en este caso los siete ángeles tienen como jefe a Yahwé. La identificación con los siete cielos planetarios aparece más tarde («ofitas» y setianos, *Adv. Haer.* I 30), así como la especulación sobre la Ogdóada, de origen directamente cristiano, que se halla en muchas escuelas gnósticas. Véase S. PÉTREMENT, art. citado en la n. 277.

[295] Suma Potestad, gr. *authentia,* cf. I 26, 1; 31, 2, y *Poimandres,* C.H. I 2, 30.

[296] La imagen divina que aparece en lo alto y es vista por los seres inferiores es un tema que aparece también en *Poimandres,* C.H. I 14. En la *Hipóstasis de los Arcontes* el paralelismo es notable: «La Indestructibilidad ha mirado hacia abajo, hacia las partes del universo en que están las aguas. Su imagen se ha manifestado en las aguas, y los poderes de la oscuridad la han amado; sin embargo, a causa de su debilidad no han podido

ron retener —dice—, puesto que se remontó de nuevo con toda rapidez. Entonces se exhortaron mutuamente, diciendo: «Hagamos un hombre a imagen y semejanza»[297]. Lo hicieron, pero su obra no se podía tener de pie a causa de la poca destreza de los ángeles y se arrastraba como un gusano[298]. Entonces la Potencia superior se apiadó de él, pues había sido hecho a su semejanza, y envió una centella de vida, que enderezó al hombre, lo puso de pie y lo hizo vivir[299]. Enseña que después de la muerte esta centella de vida regresa a su

---

alcanzar esta imagen» (N.H. II 4, pág. 87). Cf. también *Apocr. Joann.*, *BG*, págs. 48-49.

[297] *Genes.* 1, 26. Pero el texto bíblico dice «a nuestra imagen y a nuestra semejanza». Los gnósticos pretendían restituir los textos a su auténtico tenor.

[298] Peripecia muy difundida entre los gnósticos, cf. I 30, 6; *Ref.* V 7, 6; *Hipost. Arcont.*, pág. 88; *Apocr. Joann.*, págs. 50-51.

[299] El trasfondo bíblico es *Genes.* 2, 7, la segunda narración de la creación del hombre. El término «centella» *(spinthêr)* es aplicado aquí a la insuflación vital, mientras para los valentinianos significa el elemento espiritual en el hombre, cf. *Exc. Theod.* 1, 3, y *Ref.* V 18, 6. Hay en la recensión ireneana de Satornilo una evidente incoherencia: si la centella es el «soplo de vida» que hizo levantar al hombre, ¿cómo puede perderse? Efectivamente, hay, según Satornilo, hombres que no poseen centella, y, sin embargo, están vivos y no serpentean por el suelo. La contradicción fue advertida por los «ofitas», que distinguen entre *insuflatio* e impregnación de luz (I 30, 9), y todavía más por el *Apócrifo de Juan*, que razona: «La potencia divina viene a todo hombre, pues sin ella no podrían tenerse de pie» *(BG* 67, 4-6). La incoherencia de Satornilo tiene su explicación. El *theologoúmenon* de la centella divina, de origen órfico (mito de Dioniso Zagreo) estaba muy difundido en el mundo helenístico. Resultaba facilísimo aproximarlo al mitologema de la insuflación del hombre en *Genes.* 2. Hasta aquí nada había de gnóstico. Ahora bien, la tesis gnóstica de las dos (o tres) razas de hombres es distinta de la mencionada doctrina órfica. Satornilo quiso mantener el mitologema viejo con un contenido nuevo, sin parar mientes en su inadecuación. Sus sucesores lo constataron y, sin abandonar el mito, lo dotaron de los oportunos correctivos.

propia naturaleza y todo lo restante se disuelve <en> la substancia de la que procedió.

2 Dice que el Salvador no ha nacido de mujer[300], que es incorporal y sin figura, pero se manifestó bajo apariencia de hombre[301]. El Dios de los judíos es uno de los ángeles. Ahora bien, [el Padre quiso destruir a todos los arcontes][302]. Por esto vino Cristo, para destruir al Dios de los judíos y para salvación de los que creyeran en él. Éstos son los que poseen la centella de vida. Pues los ángeles hicieron dos géneros de hombres: uno malo, otro bueno. Y puesto que los demonios ayudaban a los malos, vino el Salvador a destruir a los hombres malos y a los demonios, y a salvar a los buenos.

El matrimonio y la procreación —afirma— proceden de Satanás. Muchos de ellos se abstienen de comer carne de animales y seducen a muchos con el engaño de esta abstinencia[303].

Las profecías fueron pronunciadas, en parte, por los ángeles que crearon el mundo y, en parte, por Satanás. Éste —sostienen— es también un ángel, adversario de los ángeles creadores del mundo y en particular del Dios de los judíos[304].

---

[300] Según un significado posible de la palabra *agénnētos*. Véase la nota de Harvey en este lugar, con referencia de Neander. Satornilo sería el único gnóstico que negara que Jesús nació de María.

[301] Expresión parecida a la de los simonianos (I 23, 3) y que no debe ser interpretada como rigurosamente doceta.

[302] La versión latina entiende que son los arcontes los que querían destruir al Padre. Rousseau (véase su nota) restituye el verdadero sentido de la frase partiendo del texto de Hipólito y paralelos.

[303] El encratismo medró junto con el gnosticismo (cf. I 28, 1, y nuestra exposición sobre los encratitas y Taciano en la Introducción general).

[304] Cf. Apéndice XI.

Basílides Basílides[305], para dar la impresión de haber encontrado ideas más profundas y persuasivas, desarrolla extensísimamente sus doctrinas. Según él, en primer lugar fue engendrado el Intelecto por el Padre ingénito; del Intelecto procedió el Logos, del Logos la Prudencia, de la Prudencia la Sabiduría y la Potencia[306]; de éstas 3

---

[305] En I 24, 1, IRENEO hace a Basílides y a Satornilo, si no directamente discípulos, sí dependientes de Simón y Menandro. Pero ambos «expusieron doctrinas diversas». La de Basílides sería una heterodoxia de tendencia libertina, en la que se incluirán también Carpócrates, Cerinto, los nicolaítas y otros (cf. I 28, 1-2). La exposición de Ireneo sobre Basílides es incompleta y confusa, en contraste con la nitidez y precisión de su reseña de los valentinianos. Parece no disponer de una fuente directa; quizás esté utilizando el *Syntagma* de Justino (así, A. HILGENFELD, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*, Leipzig, 1884, págs. 195 y siguientes; E. DE FAYE, *Gnostiques et gnosticisme*, 2.ª ed., París, 1925, pág. 22, n. 1, opina, por el contrario, que no lo utilizó). La mayoría de autores modernos cree que Ireneo recoge un estadio evolucionado del basilidianismo, con contaminaciones de otros grupos gnósticos, en particular valentinianos y setianos.

[306] Los nombres de estas formas divinas son *Noûs, Lógos, Phrónēsis, Sophía* y *Dýnamis* (TEODORETO, *Haer. Fab.* I 4). Los tres primeros «eones» constituyen el Pleroma basilidiano, equivalente al Unigénito de Ptolomeo. El Padre permanece en su trascendencia absoluta (es *agénnētos*, «no engendrado»). En orden a su comunicación al exterior engendra (no en el tiempo) al Hijo, que reviste una triple perfección: como Intelecto está destinado a ser la comprensión del Padre para todos los seres inferiores; como Logos es el conjunto de las formas que realizarán el plan divino; como *Phrónēsis* es la providencia (así la designa el PSEUDO-TERTULIANO, *AOH* 1) que velará por la consumación de la economía.—Pero este Hijo, en su triplicidad, permanece todavía en el seno del Padre. Basílides prosigue mencionando una nueva serie, que procede esta vez de modo distinto, pues vienen simultáneamente de *Phrónēsis*, y no el uno del otro: son *Sophía* y *Dýnamis*, la prolación al exterior de la divinidad. Basílides no distingue funciones propias de una y otra, pero es evidente que su duplicidad no es un dato gratuito. En todo el contexto gnosticista,

procedieron potestades, arcontes y ángeles, llamados «primeros», los cuales crearon el primer cielo[307]. Después otros ángeles, procedentes de los primeros por emanación[308], hicieron un cielo semejante al anterior, y luego todavía otros ángeles, procedentes de los segundos, hechos a imagen de los que estaban sobre ellos, formaron un tercer cielo. De estos terceros, en línea descendente, procedieron unos cuartos, y así sucesivamente fueron apareciendo principados y ángeles hasta el número de 365 cielos. De aquí que el año tenga tantos días como cielos hay[309].

4 Los ángeles que ocupan el último cielo, que es el que nosotros vemos, hicieron todas las cosas del mundo, y se repartieron la tierra y todas las razas que la habitan[310]. El príncipe de estos ángeles es el supuesto Dios de los judíos y como éste pretendió someter todas las razas a su grupo de hombres, es decir, a los judíos, los demás arcontes se levantaron contra él y se le opusieron. Ésa es la razón de que los demás pueblos se enemistaran con los judíos[311].

Sophia está relacionada con los hombres y, en particular, con los elegidos; *Dýnamis* equivaldría entonces al Logos en su función creadora del mundo. La inspiración parece proceder de *I Corinth.* 1, 24: Cristo es la *dýnamis* y la *sophia* de Dios. Véase ORBE, *Estudios Valentinianos,* IV, pág. 368, y *Cristol. Gnóst.* I, páginas 29 y sigs.

[307] Los seres angélicos proceden de *Sophia* y *Dýnamis,* no son engendrados. Según el texto griego conservado por Teodoreto *(loc. cit.),* sólo el Nous es engendrado; los demás son emitidos *(probeblethēnai).*

[308] *Ab harum derivatione* (Teodoreto: *aporroías).*

[309] El tema de los 365 cielos se halla también en la exposición de HIPÓLITO *(Ref.* VII 26) y en la *Pistis Sophia,* cap. 136, pág. 234, 20-30 SCHMIDT.

[310] Los ángeles de las naciones son introducidos también por los simonianos. Véanse las nn. 277 y 282.

[311] Podría tratarse de una referencia a las guerras de los ju-

El Padre ingénito e innominado, al ver la perversidad de los arcontes, envió a su primogénito, el Intelecto, que es el llamado Cristo, a fin de que liberara a los que creyeran en él del dominio de los que hicieron el mundo. Y apareció como hombre a los pueblos de los arcontes, obrando milagros, y dicen que no padeció la pasión, sino que requisaron a Simón de Cirene para llevar su cruz y luego, por error e ignorancia, lo crucificaron creyendo que era Jesús, ya que había tomado su figura. Y Jesús, a su vez, asumió la figura de Simón, y estaba allí mofándose de ellos. Era, en efecto, una potencia incorpórea, Intelecto del Padre ingénito, y adoptaba la forma que le placía. De este modo regresó junto al que lo había enviado, burlándose de ellos, ya que era inaprehensible e invisible para todos [312]. Los que alcanzan el conocimiento de estas cosas quedan libres del dominio de los arcontes creadores del mundo. No hay que reconocer al que fue crucificado, sino al que vino bajo forma de hombre, a quien se creyó crucificar, llamado Jesús y enviado por el Padre a fin de desbaratar con este plan las obras de los creadores del mundo. El que confiesa al crucificado —enseña— es todavía un esclavo y se encuentra bajo el dominio de los que

---

díos (66-70 y 135). Véase R. M. GRANT, «Gnostic Origins and the Basilidians of Irenaeus», *Vig. Christ.* 13 (1959), 121-125.

[312] La sustitución de Jesús por Simón Cireneo es un trazo genuinamente basilidiano, pues se halla referido, además, en el PS. TERTULIANO, *AOH* 1; en FILASTRIO, *Div Haer.* 32, 6, en Epifanio y en Teodoreto. Una narración parecida se halla en el *II Logos de Set* (N.H. VII 2): «Era otro el que llevó la cruz sobre sus hombros, a saber, Simón. Era otro sobre cuya cabeza pusieron la corona de espinas. Yo me alegraba en las alturas sobre el reino todo de los arcontes... Yo me reía de su ignorancia» (pág. 56, 9 ss.). ORBE dedica excelentes páginas al significado teológico del pasaje basilidiano, véase *Cristol. Gnóst.*, II, págs. 225 y sigs.; I, págs. 390 y sigs.

crearon el mundo corporal; el que lo rechaza se libra de ellos, pues conoce el plan del Padre ingénito.

5 La salvación afecta únicamente al alma humana; el cuerpo es corruptible por naturaleza. Las profecías fueron emitidas por los arcontes creadores del mundo y, en particular, la Ley fue obra de su príncipe, que es quien sacó al pueblo de la tierra de Egipto[313]. Los manjares sacrificados a los dioses deben ser despreciados y mirados con indiferencia, pero pueden ser comidos sin escrúpulos. Esta indiferencia se extiende a todas las acciones y a cualquier manifestación voluptuosa[314]. Practican la magia, los encantamientos, las fórmulas, las evocaciones y toda clase de ritos extraordinarios. Inventan nombres como si fueran angélicos y afirman que tales se encuentran en el primer cielo, los de más allá en el segundo, y así pretenden exponer los nombres de los arcontes, ángeles y potestades que se encuentran en cada uno de sus imaginarios 365 cielos. De esta manera dicen que el Salvador que descendió y ascendió adoptó por nombre Caulacau[315].

6 Por lo tanto, el que alcanza el conocimiento de todas

---

[313] Cf. *Exod.* 12, 33 ss.

[314] La indiferencia de los manjares sacrificados a los ídolos es una enseñanza paulina, cf. *I Corinth.* 8, 1 ss. Para la libertad de conducta sexual, véase la exposición sobre Isidoro.

[315] El término *caulacau* proviene de *Isai.* 28-10, aducido para imitar sonidos sin significado propios de niños pequeños. Se halla mencionado también por los nicolaítas reseñados por EPIFANIO *(Pan.,* H. 25, 3, 6). Los «naasenos» alegorizan sobre el versículo entero de Isaías *(Ref.* V 8, 4). La clave de su significado la da aquí un texto de la exposición sobre los marcosianos; después de bautizar a los suyos «pronuncian algunas palabras hebraicas» (I 21, 3). Entre estas palabras había un nombre propio, misterioso, que permitiría al iniciado pasar desconocido por entre los arcontes después de su muerte. Y esto es cabalmente lo que dice nuestro texto: que *Caulacau* es el nombre misterioso que adoptó Jesús para «descender» y «ascender» sin ser reconocido por los arcontes (véase la continuación del texto).

estas cosas, y sabe quiénes son los ángeles y cómo han sido causados, se hace invisible e inaprehensible para todos los ángeles y las potestades, al modo de Caulacau. Y del mismo modo que el Hijo permaneció desconocido de todos, así tampoco serán ellos reconocidos por nadie. Al contrario, ellos conocerán a todos y pasarán a través de aquéllos como invisibles e irreconocibles. Una de sus sentencias es: «Conoce a todos y que nadie te conozca». De aquí que los de esta secta estén dispuestos a renegar, más aún, ni siquiera pueden sufrir martirio a causa del Nombre, ya que son semejantes a todos [316]. El conocimiento de todas aquellas cosas es privilegio de pocos: uno entre mil, dos entre diez mil. Dicen que ya no son judíos, pero tampoco cristianos [317]. Sus misterios no pueden ser explicados, antes hay que guardarlos en recóndito silencio. Sitúan las posiciones de los 365 cielos igual que los astrólogos. Han hecho suyas muchas de sus teorías, adaptándolas a sus propias doctrinas. Su príncipe se llama Abraxax; el valor numérico de este nombre es 365 [318].

---

[316] *Cum sint omnibus similes.* El sentido de la frase no es claro, y no contamos con apoyos griegos. Rousseau traduce «puisqu' ils sont semblables aux Eons», sin dar sus razones, aunque es de suponer que retrovierte *omnibus* por *toîs hólois*. Lo más probable es que el original dijera *toîs pâsin*, y entonces se referiría a la semejanza de la conducta de los basilidianos respecto a la de los paganos, que no despertaba la sospecha de las autoridades o arcontes.

[317] Traducción acorde con el texto griego de Epifanio.

[318] La palabra griega *Abráxas* tiene siete letras, por lo que simboliza los siete cielos planetarios; simboliza también los 365 días del año, pues su valor numérico es 365: $A=1$; $b=2$; $r=100$; $a=1$; $ks=60$; $a=1$; $s=200$. El mismo valor numérico tienen las palabras *Meîthras* (Mitra) y *Neîlos* (Nilo), ambos símbolos del sol (véase LEISEGANG, *La gnose...*, págs. 174-176). Según el Apéndice de los *Acta Archelai*, «Basílides... inventa tantos dioses como días tiene el año y, luego, a partir de ellos, como si fueran divisiones del cuadrante, confecciona un solo Dios supremo al que llama

25 Carpócrates y sus discípulos dicen que el mundo y todo lo que en él se halla fue creado por ángeles muy inferiores al Padre ingénito[319], y que Jesús nació de José[320]; semejante al resto de los hombres, fue superior a todos, pues su alma, vigorosa y pura como era, conservaba el recuerdo de lo que había visto en su movimiento circular en torno al Dios ingénito[321]. Por

Carpócrates

Mithra, pues de acuerdo con el cómputo de las letras griegas, Mithra tiene el número del año» (pág. 98, 26-30, BEESON). Acerca de la iconografía tardía de Abraxax y los amuletos conocidos por este nombre, véase el artículo correspondiente del *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie,* París, 1907-1953, y sobre el tema, en general, el libro de A. DIETERICH, *Abraxas. Studien zur Religionsgeschichte des späteren Altertums,* Leipzig, 1891.

[319] En la teología de Carpócrates no hay rastro de divinidades intermediarias. Al ser supremo lo denomina simplemente Dios. Faltan ingredientes propiamente gnósticos, como el elemento divino lapso y el Salvador. Podría definirse como una amalgama de platonismo y cristianismo superficial.

[320] La tesis según la cual Jesús había nacido como todos los hombres, siendo sus progenitores José y María, se halla en Cerinto (I 26, 1) y en un grupo de ebionitas. Efectivamente, los ebionitas se dividen en este punto (cf. ORIGENES, *C. Cels.* V 65, y, sobre todo, EUSEBIO, *Hist. Eccles.* III 27, 1-5). Unos eran partidarios del nacimiento *ex Ioseph;* otros de la concepción virginal. Los primeros coincidían con los judíos (p. ej., Trifón, en JUSTINO, *Dial.* 48, 1) y son mencionados por IRENEO (III 21, 1) y por TERTULIANO *(De carne Christi* 14, 5). El *Evangelio de Felipe,* N.H. II 3, enseña también la paternidad de José *(lóg.* 91; cf. *lóg.* 17), caso único entre los valentinianos. Sobre el tema, véase ORBE, *Cristol. Gnóst.*, I, págs. 354 y sigs.

[321] La antropología de Carpócrates es platónica, esto es, dicotómica. Desconoce el elemento pneumático. El alma de Jesús es como las almas puras que el *Fedro* asimila a los dioses (confrontar 250c: *epopteúontes katharoí),* los cuales, habiendo alcanzado la bóveda celeste, «son arrastrados por el movimiento circular *(periphorá)* y contemplan las realidades que están más allá del cielo» *(ibid.,* 247c). Cf. *Fr. Hermet.* 20, FESTUGIÈRE, *Corp. Herm,* IV, págs. 117 y sigs., y JÁMBLICO, *De mysteriis* 8, 6.

esto le fue enviada por aquél una potencia para que pudiera escapar de los creadores del mundo. El alma, pasando a través de todos y alcanzando completa libertad, ascendió hacia el Padre; y lo mismo sucede con la que abraza iguales disposiciones[322].

Enseñan que el alma de Jesús fue educada según la Ley en las costumbres judías, pero que las despreció, y por esto llevó a cabo milagros, por medio de los cuales abolió las enfermedades que por castigo afectaban a los hombres.

Afirman, además, que el alma que, a semejanza de 2
la de Jesús, puede despreciar a los arcontes creadores del mundo, recibe también poder para realizar milagros. Por esto han llegado a tal grado de soberbia que algunos de ellos se proclaman semejantes al propio Jesús, otros se declaran más potentes, otros todavía se tienen por superiores a sus discípulos, como Pedro y Pablo y los demás apóstoles. Estos tales no serían en nada inferiores a Jesús.

Sus almas provienen de la misma esfera (que Jesús), por lo cual, tras despreciar, igualmente, a los creadores del mundo, se hacen dignos de aquella misma potencia y también de ascender al mismo lugar. Ahora bien, si alguien despreciare las cosas mundanas más que aquél, podría llegar a ser superior a él[323].

Emplean también artes mágicas, encantamientos, fil- 3
tros y ágapes, invocan demonios y acuden a evocadores de sueños, dándose a todas las demás perversidades; añaden que tienen poder para dominar ya a los arcontes y creadores de este mundo, y no sólo a ésos, sino

---

[322] Las almas «vigorosas y puras», tanto la de Jesús como las demás, recibirán una *dýnamis* que les permitirá atravesar los cielos planetarios sin ser apresadas por los arcontes creadores.

[323] Para los carpocracianos, Jesús es un mero hombre, un profeta, un filósofo, un mago. Por esto lo ponen en parangón con Pitágoras, Platón y Aristóteles (I 25, 6).

a todas las criaturas del mundo. Estas gentes han sido lanzadas, asimismo, al mundo por Satanás para oprobio del nombre divino de la Iglesia entre los paganos, de manera que los hombres, al escuchar ora una versión, ora otra acerca de sus obras, y creyendo que todos somos del mismo talante, acaben por apartar sus oídos de la predicación de la verdad, y viendo sus obras, blasfemen contra todos nosotros, que nada común tenemos con ellos, ni en la doctrina ni en las costumbres ni en la conducta de cada día.

Llevan una vida lujuriosa, profesan una doctrina impía, y abusan del Nombre, para cubrir su maldad. Su condena es justa[324], recibiendo de Dios el merecido de sus obras.

4 Han llegado hasta tal grado de insania que proclaman ser capaces de obrar todo lo irreligioso e impío. Deciden si una conducta es buena o mala basándose únicamente en criterios humanos. Y afirman que por medio de las transmigraciones en los cuerpos conviene que las almas pasen por toda clase de vida y acción, a no ser que alguien sumamente diligente lo realice todo de un golpe en el transcurso de una sola vida, cosa que no sólo nos está vedado decir o escuchar, sino que ni tan siquiera se nos ocurre, y si en el trato corriente en nuestras ciudades alguien sacara a colación algo parecido, no le creeríamos. Así, como dicen sus escritos, sus almas, ejercitadas en toda clase de obras de la vida, al salir (del mundo) no les queda ya nada por hacer; deben emplearse a fondo en ello, no sea que, faltando alguna cosa para la liberación, se vean obligadas a reingresar en un cuerpo[325]. Afirman que Jesús se refirió

[324] *Rom.* 3, 8.

[325] Los carpocracianos parecen profesar la metensomatosis radical de los antiguos helenos, según la cual las almas culpables pasaban, incluso, por cuerpos de animales y plantas. Cf. EMPÉDOCLES, fr. 117 *(Los filósofos presocráticos* II, B.C.G. 24, pág. 243,

a esto en la siguiente parábola: «Cuando estés en camino con tu adversario, apresúrate a liberarte de él, no sea que te entregue al juez, y éste al alguacil, y te envíe a la cárcel. Te aseguro que no saldrás de allí hasta haber pagado el último cuadrante»[326].

El adversario es, según ellos, uno de los ángeles que están en el mundo, al que llaman diablo, creado especialmente para conducir las almas que perecieron desde el mundo hasta el primer arconte[327]. Afirman que éste es el primero de los hacedores del mundo, y que entrega las almas a otro ángel que está a su servicio para que las encierre en otro cuerpo; pues dicen que la cárcel es el cuerpo. Y la frase: «no saldrás de allí hasta haber pagado el último cuadrante», la interpretan en el sentido de que nadie escapará del poder de los ángeles que crearon el mundo, antes bien, irá pasando de cuerpo en cuerpo, hasta que haya realizado absolutamente todas las obras de este mundo; y cuando ya no le falte nada, entonces el alma habrá alcanzado su libertad e irá hacia el Dios que está por encima de los ángeles creadores. De esta manera se salvan todas las almas, ya sea por haber realizado diligentemente todas las obras en una sola venida, ya transportadas de cuerpo en cuerpo e insertadas en cada especie de vida, cumpliendo y pagando lo debido hasta ser liberadas de la necesidad de volver a un cuerpo.

No quisiera creer que en este grupo se practican ta- 5
les acciones impías, injustas y prohibidas, pero así vie-

---

con nota de C. EGGERS). La superioridad del gnóstico estaría en vivir en un solo ciclo vital todas las modalidades biológicas: humanas, animales y vegetales.

[326] *Luc.* 12, 58-59; *Matth.* 5, 25-26.

[327] El diablo es el príncipe de la zona aérea entre la Tierra y la Luna (cf. *Ephes.* 2, 2). Llegado al círculo lunar entrega el alma al primer arconte, por el que se quiere significar, probablemente, al Dios de los judíos.

ne consignado en sus escritos, y ellos se explican de la siguiente manera: Jesús, dicen, ha hablado en secreto y privadamente a sus discípulos y apóstoles[328], y les encargó transmitir estas doctrinas a los que se mostrasen dignos y les prestasen confianza, puesto que el hombre se salva por la fe y por el amor. Las demás cosas son indiferentes; aunque son consideradas ora buenas ora malas en la opinión de los hombres, nada hay que sea malo por naturaleza[329].

6 Algunos de ellos marcan a fuego a sus discípulos en la parte posterior del lóbulo de la oreja derecha.

Marcelina, que pasó a Roma en tiempos de Aniceto[330], pertenecía a esta secta, y engañó a muchos. Se llaman a sí mismos sabios[331]; tienen también imágenes, algunas de ellas pintadas, otras fabricadas con materiales diversos, y dicen que el retrato de Cristo fue confeccionado por Pilato en el tiempo en que Jesús moró entre los hombres. Coronan tales imágenes y las exponen junto con las de los filósofos paganos, a saber, con las estatuas de Pitágoras, de Platón, de Aristóteles y de los demás; y su actitud para con ellos es igual a la de los paganos.

Cerinto

26 Un cierto Cerinto, que enseñaba en Asia, sostenía que no era el primer Dios quien hizo el mundo, sino una Potencia[332], muy separada y muy distante de la Po-

---

[328] Para el tema de las tradiciones secretas, véase la n. 45.

[329] Acerca de la doctrina estoica de los indiferentes, cf. *SVF*, I, 191-196; 559-562; III, 117-168.

[330] En torno al año 160.

[331] El término griego es *gnōsticoi*. Pero aquí la palabra reviste el significado general de «conocedor», «sabio», y no el técnico de «gnóstico» como en I 29, 1.

[332] Denominada *fabricator* en III 11, 1. Este creador es ignorante, como el Demiurgo valentiniano, y padre de Jesús. Como aquél es padre del Cristo psíquico en la recensión de Hipólito:

testad suprema que está sobre todas las cosas, e ignorante del Dios que está por encima del Universo[333].

Jesús no nació de una virgen —pues tal cosa le parecía imposible—, antes bien lo engendraron José y María, del mismo modo que los demás hombres[334]. Era superior a todos en justicia, en prudencia y en entendimiento. Después de su bautismo descendió sobre él el Cristo bajo figura de paloma procedente de la Potestad suprema que está sobre todas las cosas[335]. Entonces comenzó a anunciar al Padre ignoto y a hacer milagros. Cuando llegó el cumplimiento, el Cristo levantó el vuelo de nuevo y abandonó a Jesús. Jesús sufrió pasión y resucitó, mientras el Cristo permanecía impasible, a fuer de espiritual[336].

Los ebionitas

Los llamados ebionitas[337] admiten, ciertamente, que el mundo ha sido creado por el verdadero Dios, pero en lo concerniente al Señor profesan las mismas doc- 2

«Y la potencia del Altísimo te cubrirá con su sombra; altísimo es el Demiurgo» (*Ref.* VI 35, 3; cf. *Adv. Haer.* I 6, 1).

[333] Uno es la Potestad suprema; otro, el Dios que está sobre el universo: «el Logos, verdadero hijo del Unigénito» (III 11, 1).

[334] Véase la n. 345. Es difícil armonizar la filiación de Jesús *ex Ioseph* con su condición de hijo del Creador.

[335] También para los valentinianos es el Cristo superior o espiritual el que desciende sobre el Cristo psíquico en forma de paloma (I 7, 2; 14, 6).

[336] Según los valentinianos itálicos, sufrió pasión el Cristo psíquico, gracias a un «cuerpo de la economía» (cf. I 6, 1; *Exc. Theod.* 61, 3-4), no el Cristo superior, impasible.

[337] Las fuentes principales del ebionitismo, además de este pasaje de Ireneo, son: *Adv. Haer.* III 21, 1; V 1, 3; JUSTINO, *Dial.* 47; HIPÓLITO, *Ref.* VII 34; IX 13-17; TERTULIANO, *De praescript.* 33; EPIFANIO, *Pan.*, H. 30. Se conservan algunos fragmentos del llamado *Evangelio de los ebionitas* (cf. A. DE SANTOS, *Los evangelios apócrifos,* Madrid, 1956, págs. 51-57). Existe una relación entre el ebionitismo y los *Escritos Pseudo-Clementinos*. La obra clásica

trinas que Cerinto y Carpócrates. Utilizan únicamente el evangelio según Mateo y rechazan al apóstol Pablo, acusándole de apostatar de la Ley. Se aplican con gran minuciosidad a exponer las profecías. Se circuncidan y perseveran en las costumbres propias de la Ley y en el modo de vida judío, hasta el punto de venerar a Jerusalén, puesto que la consideran Casa de Dios[338].

Los nicolaítas

3 Los nicolaítas[339] tienen por maestro a Nicolás, uno de los siete primeros diáconos que fueron ordenados por los apóstoles[340]. Viven disipadamente. Los denuncia sin ambages el *Apocalipsis de Juan*. Profesan que la fornicación y el comer carne sacrificada a los ídolos son acciones indiferentes. Por esto dice acerca de ellos la Escritura: «Tienes en tu favor el haber odiado las obras de los nicolaítas, que yo también odié»[341].

Cerdón

27 Un cierto Cerdón tomó como punto de partida la doctrina del círculo de Simón. Vino a Roma en tiempos de Higinio, que ocupó el episcopado en noveno lugar en la sucesión a partir de los apóstoles[342]. Enseñó

---

sobre el ebionitismo es la de H.-J. SCHOEPS, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tubinga, 1949. Puede verse también DANIÉLOU, *Théol. Judéo-Christ.*, págs. 68-76.

[338] Como se echa de ver, los ebionitas no tienen nada de gnósticos. Ireneo los incluye aquí para dejar constancia de la proximidad de su cristología a la de ciertos gnósticos.

[339] La única fuente acerca de los nicolaítas es *Apoc.* 2, 6, y 2, 14 ss. Todo lo demás, incluido el presente resumen de Ireneo, son conjeturas o fantasías. Véase E. AMMAN en el *Dictionnaire de Théologie Catholique*, París, 1903-1950, XI, cols. 499-506. Ireneo los incluye aquí como antecedente del libertinaje de ciertos gnósticos.

[340] Cf. *Hechos* 6, 5-6.

[341] *Apocal.* 2, 6.

[342] En torno al año 140. Cerdón era de origen sirio.

que el Dios anunciado por la Ley y los profetas no es el Padre de Nuestro Señor Jesucristo, ya que éste es ignoto, mientras que aquél es conocido. De ellos, uno es justo, el otro, en cambio, bueno [343].

Marción

Tuvo por sucesor a Marción, 2
del Ponto [344], el cual desarrolló la enseñanza cerdoniana blasfemando descaradamente del Dios anunciado por la Ley y los profetas. Según él, este Dios es autor de malas acciones, deseoso de guerras, veleidoso en sus decisiones e inconsecuente consigo mismo. Jesús procedía de aquel Padre que es superior al Dios creador del mundo [345]. En tiempo del gobernador Poncio Pilato, procurador de Tiberio César, vino a Judea manifestándose en forma de hombre a los habitantes de aquella región, aboliendo los profetas y la Ley y toda la obra del Dios creador del mundo, al cual llaman también Cosmocrátor. Mutila, además, el contenido del Evangelio según Lucas, eliminando todas las narraciones concernientes a la generación del Señor, así como también muchos puntos doctrinales de las palabras del Señor [346]. Los eliminados son, precisamente, los pasajes en los que Jesús manifiesta que el creador del mundo es su Padre. Marción per-

[343] Teodicea próxima a la de los gnósticos. Pero lo poco que se sabe de Cerdón no permite adscribirle al gnosticismo.

[344] Para las fuentes de Marción y bibliografía, véanse las notas 97 y 98 de la Introducción general.

[345] Esta doctrina, coincidente con la de Cerdón, es considerada por muchos críticos como «dualista». Pero el verdadero dualismo profesa la existencia de dos principios, uno bueno y otro malo, mientras que para Marción, el Dios veterotestamentario es simplemente inferior al verdadero Dios. Véase ORBE, *Estudios Valentinianos*, I, págs. 259-265.

[346] Los fragmentos del *Evangelio de Lucas* editado por MARCIÓN han sido recopilados por A. HARNACK en *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott* (Texte u. Unters. 44, 4), Leipzig, 1923, páginas 183*-240*.

suadió a sus seguidores de que él era más veraz que los apóstoles transmisores de los evangelios, con lo cual *no les transmitió el evangelio, sino un trozo de* aquél. De igual manera recorta las epístolas de Pablo, eliminando todo lo que el apóstol declara abiertamente acerca del Dios creador del mundo, identificado con el Padre de Nuestro Señor Jesucristo, y suprimiendo también todo lo que Pablo enseña apoyándose en los profetas que predijeron el advenimiento del Señor.

3 Afirma que se salvarán únicamente los que habrán aceptado la doctrina marcionita. Pero el cuerpo, por el hecho de haber sido tomado de la tierra, es imposible que participe en la salvación.

No contento con blasfemar de Dios, añade otras enseñanzas, como si fuera la boca del diablo, profiriendo toda clase de mentiras. Dice que Caín y los que se le asemejan, los sodomitas, los egipcios y similares, y, en general, todos los paganos que se han dado a la más inicua conducta, fueron salvados por el Señor cuando descendió a los infiernos y salieron a su encuentro; entonces los aceptó en su reino. En cambio, Abel, Enoc y Noé con el resto de los justos, los patriarcas que proceden de Abraham, todos los profetas, y en general los que pluguieron al Dios, no participan en la salvación; tal es la proclama de la serpiente que está en Marción. La razón aducida es que sabían que su Dios les estaba tentando continuamente; creyeron que les *tentaba de nuevo, y por esto no salieron al encuentro* de Jesús ni creyeron en su predicación. En consecuencia, sus almas permanecieron en los infiernos.

4 Puesto que Marción es el único que ha tenido la audacia de mutilar abiertamente las Escrituras[347] y ha ultrajado a Dios con mayor descaro que todos los de-

[347] Preciosa indicación indirecta acerca del respeto de los gnósticos hacia la letra del Nuevo Testamento.

más, le argumentaremos separadamente partiendo de sus propios escritos y, con la ayuda de Dios, lo refutaremos utilizando aquellas partes de las palabras del Señor y del apóstol que él mismo acepta y utiliza. En el presente contexto nos era necesario mencionarlo para que sepas que todos los que de alguna manera adulteran la verdad y deterioran la predicación de la Iglesia son discípulos y sucesores del mago Simón de Samaria. Aunque, en orden a engañar a sus oyentes, no reconozcan el nombre de su maestro, no por esto dejan de enseñar sus opiniones. Utilizan el nombre de Jesucristo como un señuelo, pero de hecho propagan como sea las impiedades de Simón, con lo cual corrompen a mucha gente; por medio del Nombre bueno extienden sus pésimas doctrinas; utilizando la dulzura y la belleza del Nombre les suministran el amargo y maligno veneno de la serpiente, iniciadora de la apostasía.

Diversas sectas

A partir de las ya estudiadas han surgido gran cantidad de herejías en diversas ramificaciones, ya que la mayoría de sus fautores —en realidad todos— quieren ser maestros; se van de la secta que abrazaron y urden una enseñanza a partir de otra doctrina, y luego a partir de ésta surge todavía otra, mas todos insisten en ser originales y en haber hallado por sí mismos las doctrinas que de hecho se limitaron a compaginar. 28

A guisa de ejemplo mencionaremos a los denominados encratitas[348], que, inspirándose en Satornilo[349] y Marción, preconizaron el rechazo del matrimonio, haciendo inútil la antigua obra de Dios y acusando in-

[348] Acerca de los encratitas, véanse las líneas sobre Taciano en la Introducción General.
[349] Cf. I 24, 2.

directamente a aquél que creó varón y mujer para la generación de los hombres; introdujeron la abstinencia de los que ellos llaman seres animados, mostrándose ingratos hacia el Dios que creó todas las cosas. Niegan también la salvación del primer hombre. Esa doctrina es reciente en ellos y ha sido introducida por un cierto Taciano, el primero que la enseñó. Éste había sido discípulo de Justino y mientras permaneció con su maestro no profesó tales enseñanzas, pero después del martirio de aquél se separó de la Iglesia, se creyó orgullosamente maestro superior a todos los demás y pergeñó una doctrina con pretensiones de originalidad. Al igual que los discípulos de Valentín, imagina una serie de eones invisibles; como Marción y Satornilo, proclama que las nupcias son una corrupción y un libertinaje y niega la salvación de Adán.

2 Otros en cambio, han tomado como punto de partida las doctrinas de Basílides y Carpócrates; han introducido las libres uniones, la poligamia y la ingestión indiferenciada de las carnes sacrificadas a los ídolos; dicen que Dios no se preocupa de esas minucias. ¿Qué más te puedo contar? Sería imposible enumerar a todos los que de un modo u otro se han apartado de la verdad.

TERCERA SECCIÓN: LOS «PADRES» DE LOS VALENTINIANOS

29 Además de los ya mencionados [350], los simonianos han dado lugar a una multitud de «gnósticos» [de Bar-

[350] Ireneo ha descrito, en primer lugar, los grupos heteróclitos que pueden considerarse como «antepasados» de los valentinianos, partiendo de Simón. Ahora se apresta a describir las doctrinas de los «gnósticos» (la designación «de Barbelo» está desplazada), antecesores inmediatos de los valentinianos. De esos gnós-

belo], emergiendo del suelo como si de hongos se tratara. Describiremos aquí sus principales doctrinas.

A) Los barbelognósticos

El Pleroma

Algunos de ellos [351] imaginan un Eón imperecedero [352] en un espíritu virginal al que llaman Barbelo [353], pues en este espíritu —dicen— existía un Padre innominable. Ahora bien, éste quiso manifestarse a la misma Barbelo. Este Pensamiento *(Ennoia)* avanzó, se presentó ante él y le pidió la Pregnosis. Cuando Pregnosis

ticos describe dos grupos únicamente, sin darles un nombre específico: los usualmente denominados «barbelognósticos» (I 29) y los mal llamados «ofitas» (I 30).

[351] Hay un notable paralelismo entre la exposición ireneana y un documento copto titulado *Apócrifo de Juan*, del que poseemos nada menos que cuatro versiones (véase la Introducción general, nn. 8 y 46). Las dos recensiones breves, casi idénticas, parecen anteriores; las dos largas podrían ser glosas amplificadoras. A su vez, el resumen de Ireneo es más parco. Debemos suponer la existencia de un *Apocrf. Joann.* original en el siglo II, resumido por Ireneo, amplificado por el texto breve copto y expansionado por el texto largo. Iré señalando en notas los principales paralelos entre Ireneo y el *Apocrf. Joann.*, utilizando para este último el texto breve del *Papyrus Berolinensis, BG* 8502 traducido por M. Krause en W. Foerster; *Die Gnosis*, I: *Zeugnisse der Kirchenväter*, Zurich, Stuttgart, 1969 (traducción ing. de R. McL. Wilson, Oxford, 1972), págs. 105 y sigs. Los pasajes paralelos a Ireneo van de la pág. 26, 6 a la 39, 10.

[352] «Su eón es imperecedero, se halla en reposo, descansa en silencio, él, que existe antes que todos (los eones)» *(Apocrf. Joann., BG* 8502, pág. 26, 6-9).

[353] «Ella es la potencia perfecta, Barbelo, el perfecto eón de gloria... Ella es la primera *Ennoia*, la imagen de él. Ella pasó a ser el primer hombre, que es el espíritu virginal» *(ibid.*, página 27, 14-19). La denominación «espíritu virginal» se halla también en los *gnōsticoi* de Hipólito, *Ref.* V 8, 44.

hubo también avanzado, ambas pidieron otra vez, y surgió Incorruptibilidad, y después Vida eterna[354].

Barbelo se glorió en lo realizado y volvió su mirada hacia la Grandeza, en la que concibió con gozo y engendró una Luz semejante a aquella Grandeza[355]. Éste fue —enseñan— el comienzo de la iluminación y de la generación de todas las cosas.

Y cuando el Padre vio esta Luz, la ungió con su bondad, para que fuera perfecta. Éste —dicen— es el Cristo[356], el cual, a su vez, pidió que le fuera concedido Intelecto como ayuda, y así surgió Intelecto[357].

Entonces el Padre emitió al Logos. Y tuvieron lugar

---

[354] «Barbelo pidió (al Padre) que le concediera una Pregnosis. Él se lo concedió. Entonces, la Pre-gnosis se manifestó y estuvo junto a *Ennoia* —que es *Prónoia*— alabando al Invisible y a la perfecta potencia, Barbelo, porque había llegado a la existencia a través de ellos. Además, esta potencia pidió que se le concediera una Incorruptibilidad. Él se lo concedió. Ella pidió que se le otorgara Vida Eterna. Él se lo concedió» *(ibid.*, páginas 28, 5-29, 1).

[355] «Barbelo volvió su mirada firmemente hacia él, la Luz pura. Se volvió hacia él y engendró una santa centella de luz; pero no era igual a ella en grandeza. Éste es el Unigénito» *(ibid.*, págs. 29, 20-30, 6). Se trata aquí, tanto en los barbelognósticos como en el *Apocrf. Joann.*, de la generación personal del Unigénito todavía no elevado a la perfección divina.

[356] «Y (el espíritu invisible) ungió a la centella con su benignidad para que fuera perfecto; y ya no hubo deficiencia en él, y pasó a ser Cristo» *(ibid.*, pág. 30, 14-18). Se trata aquí de la unción del Hijo en el espíritu virginal, es decir, de la comunicación al Hijo de la plena vida divina consistente en el perfecto conocimiento del Padre. En el sistema de Ptolomeo esta unción la realizan los eones Cristo y Espíritu Santo, una vez que el Límite ha segregado a *Sophía* y ha constituido al Pleroma en Hijo personal en el seno del Padre (cf. I 2, 4-6). Nótese el juego de palabras griego entre *chrēstótēs* (benignidad) y *christós* (ungido).

[357] «Y pidió (Cristo) que se le concediera un don, el intelecto. El Espíritu Invisible lo concedió. El intelecto se le hizo presente y estuvo cabe Cristo» *(ibid.*, pág. 31, 5-9).

conyugios de Pensamiento *(Énnoia)* y Logos, de Incorruptibilidad y Cristo. Por su parte, Vida Eterna se unió con Querer[358], e Intelecto con Pregnosis. Y glorificaban a la Gran Luz y a Barbelo.

Después —siguen diciendo— fue emitido el Auto- 2
génito por el Pensamiento y el Logos, como una imagen de la Gran Luz. Recibió grandes honores, y todo le fue sometido. Junto con él fue emitida Verdad y tuvo lugar el conyugio de Autogénito y Verdad[359].

De la Luz, que es Cristo, y de la Incorruptibilidad fueron emitidas cuatro luminarias, para rodear —afirman— al Autogénito. Y de Querer y de Vida Eterna procedieron, a su vez, cuatro emisiones para el servicio de las cuatro luminarias. A esas emisiones las llaman Gracia, Voluntad, Entendimiento, Prudencia[360].

Gracia fue agregada a la primera y mayor luminaria.

---

[358] Ireneo olvida mencionar la generación del Querer *(Thélēma)*. Hay que suponer que fue engendrado junto con el Logos.

[359] «... el Dios autogénito, Cristo, que honró con gran honor (al Espíritu Invisible), porque fue engendrado de su primer Pensamiento (él mismo) a quien el Espíritu Invisible puso como Dios sobre todas las cosas. El verdadero Dios le dio todo poder y causó la Verdad que está en él para que le estuviera sujeta, a fin de que pudiera conocer al Todo» *(ibid.*, pág. 32, 10-18). El Autogénito *(autogenês)* es mencionado explícitamente por los *gnōsticoi* y los peratas *(Ref.* V 7, 9; V 12, 2); la idea aparece implícita en los valentinianos: el Salvador, el Verbo prolaticio, es el fruto común del mismo Pleroma, con el beneplácito del Padre (cf. I 2, 6). Orbe tiene muy buenas páginas sobre el tema en *Estudios Valentinianos*, IV, págs. 353 y sigs.

[360] «De la luz, que es Cristo, y de la Incorruptibilidad, por instigación de Dios, fueron puestas de manifiesto cuatro grandes luminarias, procedentes del Dios autogénito, para que pudieran estar a su lado. Son Gracia, Discernimiento, Entendimiento y Prudencia» *(ibid.*, págs. 32, 20-33, 6). El texto sigue con las cuatro agregaciones en forma más alambicada. Las cuatro luminarias representan cuatro disposiciones del Cristo superior, y son luminosas por estar ya ungidas con la perfección divina.

que es el Salvador —según pretenden— y le llaman Harmozel.

Voluntad fue agregada a la segunda luminaria, a la que denominan Raguel.

Entendimiento fue agregada a la tercera luminaria, a la que llaman David.

Prudencia fue agregada a la cuarta luminaria, a la que llaman Elelet.

El Hombre perfecto

3 Cuando todas estas cosas estuvieron establecidas, Autogénito emitió además al Hombre perfecto y verdadero, al que llaman Adamante[361], porque ni él ni sus progenitores habían sido *domados*. Y fue apartado de Harmozel y llevado cabe la primera Luz. Con el Hombre fue emitida por el Autogénito la perfecta Gnosis, y se le unió. Por esto el Hombre conoció a aquel que está por encima de todas las cosas. También le fue otorgada por el Espíritu virginal una fuerza invicta. Y todos los eones hallan reposo cantando himnos al gran Eón[362].

De aquí, dicen, surgieron la Madre, el Padre y el Hijo.

Del Hombre y de la Gnosis retoñó un árbol, al que llaman también Gnosis.

---

[361] «Por resolución del Autogénito vino a existir el perfecto y verdadero Hombre, la primera manifestación. Le llamó Adán» (*ibid.*, pág. 35, 3-5).

[362] El tema de la himnodia superna es frecuente entre los gnósticos, cf. I 2, 6 con mi nota.

Lapso de Sabiduría

Después, por el primer ángel, que está cabe el Unigénito[363], fue emitido el Espíritu Santo, al que llaman Sabiduría y Prúnicos[364]. Ésta, al ver que todos los demás estaban unidos en conyugios mientras ella estaba sin cónyuge, buscó a alguien para unirse. Y como no lo hallase se esforzaba y se extendía, y miraba hacia las regiones inferiores con la esperanza de hallar en ellas un consorte. Al no encontrarlo, saltó hacia adelante, fastidiada también porque se había adelantado sin el consentimiento del Padre[365]. Después, movida por la simplicidad y la bondad, engendró una obra en la que se hallaban ignorancia y audacia. 4

Esta obra —dicen— era el Protoarconte, el creador de este mundo. Cuentan que arrancó de su Madre una gran potencia y se alejó de ella hacia las regiones inferiores, e hizo el firmamento del cielo, en el que habita. Y como era ignorancia, creó a las potencias que están debajo de él, a los ángeles, cielos y todas las cosas terrenales. Después —añaden—, unido a la audacia, engendró la maldad, los celos, la envidia, la discordia y el deseo.

Una vez engendrados todos estos seres, Sabiduría, la Madre, huyó entristecida y habitó en las regiones superiores; ésta es la Ogdóada, contando a partir de abajo[366]. Cuando se hubo retirado, el Protoarconte se

---

[363] No hay mención previa de este Unigénito. Harvey cree que se trata de una interpolación, pues el pasaje griego reproducido por Teodoreto no lo incluye. No es posible dilucidar con seguridad quién es el primer ángel. El *Apocrf. Joann.* no ayuda en este caso, pues en el ciclo de *Sophia* sus coincidencias con Ireneo son ocasionales.

[364] Acerca de la denominación *Prúnicos* (lasciva), véase n. 374.

[365] Episodio parecido al de la *Sophia* de Ptolomeo, cf. I 2, 2-3.

[366] La ogdóada, o región de las estrellas fijas, es el octavo

creyó solo, y por esto exclamó: «Soy un Dios celoso y fuera de mí no hay ninguno»[367].

Tales son sus embustes[368].

B) Los «ofitas»

30 Los hay[369] que narran hechos portentosos, según explicamos a continuación.

La segunda divinidad

Cabe la Potencia del Abismo mora una primera Luz, a la que califican de bienaventurada, incorruptible e infinita[370]. Es el Padre del universo, llamado Primer Hombre. Su *Ennoia* avanzando *** [371] es hija del emitente, y es el Hijo del Hombre, el Segundo Hombre.

---

cielo, encima de las órbitas de los planetas. Cf. I 5, 2, con nuestra nota.

[367] *Exod.* 20, 5; *Isai.* 45, 5-6; 46, 9. Esta actitud del Demiurgo viene reseñada en muchos escritos gnósticos. Cf. I 30, 5 con nuestra nota.

[368] Ireneo omite todo el ciclo soteriológico, por considerarlo quizás muy semejante al de los «ofitas», de los que va a hablar a continuación.

[369] La versión latina dice simplemente *alii*, sin denominación alguna. Teodoreto dice: «Los setianos, llamados también ofianos u ofitas», confundiendo evidentemente tres sectas distintas. Los gnósticos que aquí describe Ireneo no pueden ser designados en modo alguno ofitas, pues para ellos la serpiente es la encarnación del espíritu malo, cf. I 30, 5.

[370] Ninguno de estos atributos implica necesariamente trascendencia.

[371] Aquí hay que suponer una laguna, pues ni el latín ni el griego hacen sentido. Simonetti y Foerster interpretan: «La *Ennoia* que procede de él...» Pero el latín *progredientem* no puede traducirse convenientemente por «proceder de», sino más propiamente por «avanzar» o «hacerse adelante» (véase la n. 377). En cuanto al «su», entiendo que se refiere al Abismo, mencionado inmediatamente antes en el texto griego de Teodoreto.

Después de éstos existe el Espíritu Santo, y por debajo del Espíritu Superior se hallan los elementos diferenciados: el agua, las tinieblas, el abismo, el caos, sobre los cuales es llevado el Espíritu[372]. Éste es designado Primera Hembra.

El Primer Hombre, juntamente con su Hijo, experimentó un gran gozo a causa de la belleza del Espíritu —es decir, de la Hembra— la iluminó y engendró de ella una luz incorruptible, el tercer varón al que llaman Cristo, y que resulta así Hijo del Primer y del Segundo Hombre y del Espíritu Santo, la Primera Hembra. Fueron Padre e Hijo los que yacieron con la Hem- 2
bra, denominada también Madre de los Vivientes.

Ahora bien, la Hembra no fue capaz de soportar ni de contener la excelsitud de la luz, por lo que, repleta en exceso y poseída de una gran efervescencia, rebosó hacia el lado izquierdo. De esta manera pueden afirmar que el hijo de aquellos dos es únicamente Cristo, en tanto que dirigido hacia la derecha y tendente hacia arriba[373], el cual fue sin dilación arrebatado junto con su madre al Eón incorruptible. Y ésta es la verdadera y santa Iglesia, que es convocación, asamblea y reunión del Padre Universal —Primer Hombre—, del Hijo —Segundo Hombre—, de Cristo —hijo de aquéllos— y de la mencionada Hembra.

La tercera divinidad

La Potencia que fluyó de la Hembra (por la izquierda) en su efervescencia era una impregnación de luz que desde el lugar paterno se precipitó hacia abajo

[372] Cf. *Genes.* 1, 2. Al igual que en el relato genesíaco, el ofita no explica el origen del agua, de las tinieblas, del abismo y del caos (=tierra invisible e informe).

[373] Para la terminología «de izquierda» y «de derecha», véase nota 79. En general, derecha indica la perfección pleromática, izquierda el mundo de la deficiencia.

por su propia voluntad, conservando su tenue luminosidad. A esta potencia la llaman de izquierda, Prúnicos, Sabiduría y andrógino [374]. Descendió sin más a las aguas, que estaban inmóviles, las removió y, sumergiéndose audazmente hasta el abismo, tomó cuerpo de ellas. Sucedió que todo se precipitó sobre su impregnación de luz, adhiriéndosele y rodeándole; de tal modo que, de no haber poseído aquella impregnación, quizás hubiera quedado totalmente sumergida y absorbida por la materia [375].

3 Así, atada al cuerpo procedente de la materia y agobiada por él, acabó arrepintiéndose e intentó huir de las aguas y ascender a la Madre; pero le fue imposible a causa del peso del cuerpo que la circundaba. Hallándose en tan duras condiciones se propuso esconder aquella luz de origen superior, temiendo que fuera deteriorada por los elementos inferiores, como le había sucedido a ella misma. Entonces se fortaleció en aquella impregnación que participaba de la luz y de un salto se remontó hacia lo alto. Una vez en las alturas, se extendió como una bóveda y a partir de su cuerpo hizo el cielo visible. Y permaneció en el cielo que había hecho, el cual conserva todavía el aspecto de un cuerpo acuoso [376].

---

[374] La «impregnación» (lat. *humectatio)* de luz significa el elemento divino del que está constituida la sustancia de Sabiduría. El nombre de *Prúnicos* o «lasciva» indica su necesidad de unirse con el varón superior para retornar al Pleroma. Esta denominación se halla también en los barbelognósticos (I 29, 4), en los ofianos *(C. Cels.* VI 34) y los gnósticos libertinos (Epif., *Pan.*, H. 25, 3, 2).

[375] Estas aguas y este abismo son, junto con el caos y las tinieblas, los elementos materiales primordiales mencionados en I 30, 1, anteriores a la creación. Los valentinianos los hacen fluir de la propia sabiduría, cf. I 2, 3.

[376] Exégesis de *Genes.* 1, 6: el firmamento separa las aguas de arriba de las aguas de abajo. El cielo (la Ogdóada o círculo

Entonces sintió deseo de la luz superior, recibió una gran fuerza y depuso el cuerpo, librándose de él. [Al cuerpo de que se desvistió le llaman su hijo; a ella la designan «Hembra salida de Hembra»] [377].

El Demiurgo y sus hijos

También su hijo heredó de la Madre un cierto soplo de incorrupción, por medio del cual opera, y tras recibir potencia, emitió también él, a partir de las aguas, un hijo sin madre. Pretenden, en efecto, que no conocía a la madre. Y su hijo, a imitación del padre, emitió otro hijo. El tercero engendró al cuarto, y éste, a su vez, engendró otro; del quinto fue engendrado el sexto, y éste engendró al séptimo. De este modo se llevó a término una Hebdómada, reservando para la Madre la Ogdóada. La prelacía en el orden de la dignidad y del poder es consecuencia del orden de la generación [378]. 4

Pusieron luego nombres a sus invenciones. El primero que procedió de la Madre se llama *Ialdabaot*; el que le sigue, *Iaó*; el siguiente *Sabaot*; el cuarto *Adoneo*, el quinto *Eloeo*, el sexto *Oreo*, el séptimo y úl- 5

---

de las estrellas fijas) está hecha del propio cuerpo de Sabiduría. Ésta permanece en la Ogdóada, que es su lugar propio (cf. I 30, 4).

[377] El texto latino no es satisfactorio. Sigo una conjetura de Rousseau apoyada en un pasaje de TEODORETO, *Haer. Fab.* I 14, y en la continuación del texto. Todo el parágrafo describe el proceso que, al estudiar el valentinismo, he denominado «la formación de la Sabiduría exterior en cuanto a la substancia»; es de aplicación, por tanto, el desarrollo de la n. 68. Varían sólo los elementos del mito; el significado es idéntico.—Confrontar Apéndice XII.

[378] El hijo de Sabiduría *Prúnicos* es el Demiurgo, *Ialdabaot*, engendrado por ella a partir del elemento más sutil de su propio cuerpo, que son las aguas superiores o cielo. De *Ialdabaot* proceden otras seis potencias, y juntos conforman la Hebdómada o siete cielos planetarios.

timo *Astafeo*. Estos cielos, virtudes, potencias, ángeles y creadores se sientan en el cielo de acuerdo con el orden de su generación. Son invisibles y gobiernan las cosas celestiales y terrenales[379]. El primero de ellos, *Ialdabaot*, desprecia a la Madre porque había engendrado hijos y nietos sin permiso de nadie, y también ángeles, arcángeles, virtudes, potestades y dominaciones. Una vez concluido todo esto, estalló contra aquél una revuelta de sus hijos a causa del primer lugar[380]. Entonces *Ialdabaot*, triste y desesperanzado, volvió su mirada hacia la hez de la materia que estaba abajo y corporeizó en ella su deseo, de lo cual nació un hijo. Este es el Intelecto *(Nun)*, que tiene la forma retorcida de una serpiente[381]. Y siguieron todavía el espíritu[382], el alma

---

[379] Esta Hebdómada es idéntica a la del *Tratado sobre el origen del mundo*, Nag-Hammadi II 5, págs. 149, 9-150, 11. Listas algo diversas aparecen en las cuatro versiones del *Apócrifo de Juan*, y, con una simple permutación, en los ofianos de ORÍGENES, *C. Cels.* VI 31-32. Para la etimología de *Ialdabaot* se han sugerido diversas raíces aramaicas: «hijo del caos» (Matter, Gieseler, Leisegang); «señor Dios de los pares» (Harvey). Pero Scholem advierte que el sufijo *oth* es un artificio introducido por los magos para dar sonoridad divina a ciertos nombres a imitación del prototipo Sabaot o quizás Tot (G. SCHOLEM, *Jewish Gnosticism*, Nueva York, 1961, pág. 71, n. 23). Orígenes observa que *Ialdabaot* «tiene faz de león», y de esta guisa aparece, efectivamente, en un amuleto ofítico descrito por CAMPBELL BONNER *(Hesperia*, Supl. al vol. VIII [1949], 43-47). Acerca de *Iaó* véase la nota 63. Oreo no sería el dios egipcio Hor, sino una forma onomástica del hebreo *hor*, luz. La etimología de Astafeo es incierta.

[380] *Ialdabaot* era identificado con Saturno o Crono (cf. ORÍGENES, *C. Cels.* VI 33). Según la *Teogonía* hesiódica (167 ss.; 485 ss.; 617 ss.) los hijos de Crono, acaudillados por Zeus, se rebelaron contra su padre y lo vencieron.

[381] A diferencia de los naasenos, que veneraban la serpiente, estos gnósticos anónimos la identificaban con el diablo. El gnosticismo en general otorga un elevado estatuto ontológico al diablo: es espíritu, es intelecto. El carácter intelectual del diablo depende, en el presente texto, de la narración genesíaca,

y todas las cosas del mundo. De aquí provienen el olvido, la maldad, los celos, la envidia y la muerte.

Ignorancia del Demiurgo

Este Intelecto, serpentiforme y retorcido, trastornaba todavía más al padre con su tortuosidad, cuando se hallaba con él, padre de todos ellos, en el cielo y en el Paraíso. *Ialdabaot*, regocijándose y gloriándose por to- 6
das las cosas que estaban bajo su dominio, exclamó: «Yo soy Padre y Dios, y nadie hay sobre mí»[383]. Le oyó la Madre y clamó contra él: «No mientas, *Ialdabaot*, pues sobre ti está el Padre de todas las cosas, el Primer Hombre, y el Hombre Hijo del Hombre.» Todos se turbaron al oír esta voz nueva y el nombre inesperado, y se preguntaban de dónde procedía el grito[384].

---

en la que se afirma que la serpiente «era el más inteligente de los animales» (*Genes.* 3, 1). No parece fundamentada la suposición de Förster, para quien el *nun* del texto no sería el *noûs*, sino la letra hebrea *nun*. Acerca de la demonología gnóstica véase nota 93.

[382] Espíritu: aquí es el elemento material sutil, como de aire, del cual serán creados Adán y Eva. Véase n. 387.

[383] Cf. *Isai.* 45, 5. Los episodios siguientes (ignorancia del Demiurgo, creación del hombre, narración paradisíaca) son paralelos del *Apócrifo de Juan* (*BG*, págs. 44 y sigs.), de la *Hipóstasis de los Arcontes* (N.H. II 4, págs. 86 y sigs.) y del *Tratado sobre el origen del mundo* (N.H. II 5, págs. 160, 27 y sigs.). Es importante observar que la recriminación de Sabiduría no alude al título de Dios que se otorga el Demiurgo, sino a su pretensión de ocupar el lugar supremo. Para los «ofitas», como para los valentinianos, el Demiurgo es Dios.

[384] Acerca de la ignorancia del Demiurgo, véase n. 87. La turbación de los arcontes (aunque no siempre debida a las mismas circunstancias) es un tema común del gnosticismo: cf. *Hipóstasis de los Arcontes*, N.H. II 4, pág. 89; VALENTÍN, Fr. 1; *Evang. Philip.*, N.H. II 3, log. 80.

Creación del hombre

Entonces *Ialdabaot*, para reunirlos y convencerlos, les dijo: «Venid, hagamos un hombre a imagen»[385]. Las seis potencias escucharon esa invitación, y la Madre les suministró una imagen del Hombre para de este modo vaciarles de la primera potencia. Entonces se reunieron y confeccionaron un hombre inmenso en anchura y longitud[386]. Pero como únicamente se arrastraba serpenteando, lo llevaron a su padre. Todo esto lo hacían inducidos por Sabiduría, que pretendía vaciar a *Ialdabaot* de la impregnación de luz, para que no pudiera levantarse contra los seres superiores utilizando su potencia. Cuando insufló en el hombre el soplo de vida, fue privado de su potencia sin que se diera cuenta. De aquí que el hombre poseyera intelecto y pensamiento. Y ésos son los que se salvan. Y seguidamente el hombre abandonó a sus artífices y dio gracias al Primer Hombre[387].

---

[385] *Genes.* 1, 26. La versión latina y Teodoreto añaden «nuestra», que aquí no tiene sentido, pues el hombre es a imagen del Primer Hombre, no de los demiurgos (cf. I 24, 1).

[386] El tamaño desmesurado del primer hombre es un tema del judaísmo tardío, véase J. JERVELL, *Imago Dei*, Gotinga, 1960, página 99, y la nota de Harvey en este lugar.

[387] Los arcontes pudieron crear únicamente un cuerpo material. Entiéndase, sin embargo, no de materia crasa o terrenal. En efecto, en I 30, 9 se dice de Adán y Eva que «primero poseyeron cuerpos ligeros y luminosos». El elemento de que procedían aquellos cuerpos no era la tierra «árida» de *Genes.* 2, 10, sino la informe de *Genes.* 1, 1. El Demiurgo insufló en el hombre el elemento psíquico, el «espíritu de vida» (*Genes.* 2, 7), en el que vehiculó, sin darse cuenta, la impregnación de luz. Cf. la versión valentiniana del mismo tema en I 5, 6; *Exc. Theod.* 54-56. Pero a diferencia de *Ialdabaot*, el Demiurgo valentiniano no había poseído nunca el elemento pneumático.

La narración paradisíaca

Ialdabaot, lleno de envidia, maquinó vaciar al hombre por medio de la mujer. Entonces extrajo una hembra del pensamiento del hombre, pero *Prúnicos* la recogió y subrepticiamente la vació de la potencia [388]. Los demás llegaron y admiraron su belleza y la llamaron Eva. La desearon y engendraron de ella hijos, que son también ángeles. Pero la Madre de ellos tramó convencer a Adán y Eva por medio de la serpiente, para que transgredieran el mandato de *Ialdabaot*. Eva creyó con facilidad, como si hubiera escuchado al Hijo de Dios [389], y persuadió a Adán para que comiera del árbol prohibido por Dios. Al comer entraron en conocimiento de aquella Potencia suprema y se apartaron de sus artífices. Por su parte, *Prúnicos*, viendo que (los artífices) habían sido vencidos por su propia obra, se alegró muchísimo. Volvió a clamar entonces que, al existir un Padre incorruptible, cuando *Ialdabaot* se proclamó Padre a sí mismo, mintió; y, puesto que ya existían el Hombre y la Primera Hembra, pecó al hacer una copia falsificada [390]. 7

Pero *Ialdabaot*, sin darse cuenta de lo que sucedía a causa del olvido que le circundaba, expulsó a Adán y Eva del Paraíso, porque habían transgredido su mandato. *Ialdabaot* hubiera deseado que Eva engendrara hijos a Adán, pero no lo consiguió porque su Madre 8

---

[388] La creación de la mujer tiene lugar todavía en el mundo invisible, y por esto el gnóstico no la describe sacada de una costilla de Adán (*Genes.* 2, 11), sino de su pensamiento o *Enthýmēsis*. Esta palabra tiene una connotación tímica o sensible.

[389] La serpiente es hija del Demiurgo, que es denominado Dios. El punto de vista gnóstico convierte la desobediencia de los protoplastos en un acto de virtud.

[390] *Haec adulterans peccavit.* Sigo una feliz conjetura de Rousseau.

se le oponía en todo vaciando subrepticiamente a Adán y Eva de la impregnación de luz para evitar que el espíritu que procedía de la Suprema Potencia participara en la maldición y en el oprobio. De esta manera, desprovistos de la divina substancia, recibieron la maldición de *Ialdabaot* y cayeron del cielo a este mundo[391]. Y también la serpiente, que había actuado contra el padre, fue precipitada por él en el mundo. Ahora bien, la serpiente, colocando bajo su poder a los ángeles de acá abajo, engendró a seis hijos, ocupando ella el séptimo lugar a imitación de la Hebdómada que se halla junto al padre. Estos son los siete demonios mundanos, que siempre combaten y obstaculizan al género humano, porque a causa de él su padre fue arrojado acá abajo.

Comienzo del proceso de salvación

9 Adán y Eva poseyeron primero cuerpos ligeros y luminosos, como etéreos[392], pues así habían sido creados; caídos acá abajo, se les cambiaron en oscuros, compactos e inertes. También el alma se les quedó deslabazada y lánguida, puesto que poseían únicamente el soplo mundano impartido por su artífice. Hasta que *Prúnicos*, compadecida de ellos, les devolvió el olor

[391] El Paraíso donde moraban Adán y Eva después de su creación estaba en el cuarto cielo planetario, todavía en el universo de la materia no visible (cf. I 5, 2). Por estar allí sujetos a la dominación del Demiurgo, la Sabiduría no permitió que engendraran hijos, que hubieran sido siervos de aquél. El Demiurgo expulsó del Paraíso a los protoplastos, esto es, los colocó en la tierra, pasando entonces de ser materiales invisibles a corporales visibles, terrenales o carnales. En estas condiciones, Sabiduría les privó de la impregnación de luz, para evitar que ésta se mezclara con la materia crasa.

[392] *Spiritalia:* como de aire, no espirituales en el sentido técnico de «pneumáticos».

suave de la impregnación luminosa[393]. Por su medio accedieron al recuerdo de quiénes eran, y se dieron cuenta de que estaban desnudos y de que su cuerpo era material. Supieron también que estaban destinados a la muerte, pero lo soportaron con paciencia, conscientes de que sólo por un tiempo estarían circundados por el cuerpo. Encontraron comida, bajo la guía de Sabiduría, y una vez saciados tuvieron relación carnal y engendraron a Caín. A éste le arrebataron rápidamente la serpiente caída y sus hijos; lo corrompieron y lo llenaron del olvido propio del mundo, precipitándole en la necedad y la audacia hasta el punto de que, matando a su hermano Abel, fue el primero en manifestar la envidia y la muerte. Después de éstos, por providencia de *Prúnicos*, fue engendrado *Set*, y después *Norea*[394], de los cuales nació la restante multitud de los hombres, sumergida en toda clase de maldad por la hebdómada inferior, inducida a apartarse de la santa Hebdómada superior, y en la idolatría y soberbia. A todo esto, la Madre estaba siempre contra los demonios, mirando por la salvación de lo que le pertenecía, esto es, la impregnación de luz. La santa Hebdómada son los siete astros denominados planetas[395]. La serpiente caída tiene dos nombres, Miguel y Samael[396].

---

[393] Les fue devuelto el elemento divino, la impregnación de luz, designada aquí olor suave. Los valentinianos distinguirán más precisamente entre el elemento espiritual imperfecto y el «aroma de incorrupción», incoación del espíritu perfecto; confrontar I 4, 1.

[394] Norea, en hebreo: muchacha. Mencionada también en *Hipost. Arch.*, N.H. II 4, págs. 91-93. El *Tratado sobre el origen del mundo* remite a un *Tratado de Norea* (N.H. II 5, pág. 150, 24).

[395] Es característico en todo el gnosticismo la ambigüedad del elemento psíquico, cuyas personalizaciones son el Demiurgo y sus arcontes. Ya en el *Poimandres* hallamos primero a los siete cielos como potencias benéficas (C.H. I 9), pero luego los

10 *Ialdabaot*, encolerizado contra los hombres porque no le adoraban ni le honraban como padre y Dios, les envió el diluvio, para hacerlos perecer a todos de una vez. Pero también en esta ocasión se le opuso Sabiduría, y salvó a los que estaban con Noé en el Arca, a causa de la impregnación de luz que procedía de ella. Gracias a ella el mundo se llenó otra vez de hombres. *Ialdabaot* eligió a uno entre ellos, Abraham, y estableció con él un pacto, según el cual si su descendencia perseveraba en el servicio de *Ialdabaot* le daría la tierra en herencia. Después sacó de Egipto, por medio de Moisés, a los que procedían de Abraham y les otorgó una ley, dando origen a los judíos, entre los cuales los siete dioses, a los que designan santa Hebdómada, realizaron una elección [397].

Cada uno de ellos tiene su propio heraldo para glorificarle y proclamarle Dios, de modo que los demás, al escuchar las proclamas, sirvieran también a los dioses anunciados por los profetas.

---

vemos transformados en deficiencia y vicios *(ibid.*, 25). En el *Trat. sobre el orig. del mundo,* los siete arcontes reciben atribuciones tales como sabiduría, divinidad, providencia... (N.H. II 5, págs. 149, 27-150, 1) que de ninguna manera pueden considerarse peyorativas. Entre los mismos valentinianos, el Demiurgo es denominado simplemente ignorante (Ptolomeo), y, además, necio (anónimo hipolitiano). En el texto que comentamos se transparenta el punto de vista de la mayoría de valentinianos: el Demiurgo reconoce su ignorancia y halla salvación dentro de su propio elemento (cf. I 7, 1). Entonces, confrontada con la hebdómada diabólica, la Hebdómada psíquica puede ser denominada santa.

[396] Miguel es conocido por la Biblia hebrea; es el ángel tutelar del pueblo judío. Samael es el nombre del Demiurgo en la *Hipóstasis de los Arcontes,* N.H. II 4, pág. 87, 3, y en el *Trat. sobre el orig. del mundo,* N.H. II 5, pág. 151, 18.

[397] Sigo una enmienda de Rousseau, que lee «dioses» en lugar de «días», apoyándose en *Adv. Haer.* I 7, 3. Los arcontes, como *Ialdabaot,* pueden ser designados dioses.

Distribuyen a los profetas de esta guisa: de *Ialdabaot* fueron profetas Moisés, Josué, Amós y Habacuc; de *Iaó*, Samuel, Natán, Jonás y Miqueas; de *Sabaot*, Elías, Joel y Zacarías; de *Adonái*, Isaías y Ezequiel, Jeremías y Daniel; de *Eloím*, Tobías y Ageo; de *Horeo*, Miqueas y Nahum; de *Astafeo*, Esdras y Sofonías. 11

Cada uno de ellos glorifica a su padre y Dios; también Sabiduría, a través de ellos, reveló muchas cosas sobre el Primer Hombre, el incorruptible y aquel Cristo que está en lo alto, amonestándoles y recordándoles la luz incorruptible, el Primer Hombre y la venida de Cristo [398].

Mientras los arcontes estaban aterrados y admirados de las cosas nuevas anunciadas por los profetas, Prúnicos [399] operó a través de *Ialdabaot*, ignorante de lo que hacía, y se realizaron las emisiones de dos hombres: uno de la estéril Isabel, otro de la Virgen María [400].

---

[398] Los profetas no son solamente portavoces de *Ialdabaot*, sino que en ocasiones transmiten mensajes de Sabiduría, tema éste también desarrollado por los valentinianos, cf. I 7, 3.

[399] Para significar su actividad reveladora, el gnóstico la llamaba Sabiduría; aquí, al referirse a su papel en la generación de Jesús, la denomina *Prúnicos*.

[400] También aquí la exposición puede ampliarse por cotejo con un paralelo valentiniano, la plasmación de Adán (I 5, 5-6): el Demiurgo insufla al hombre el alma, pero también sin él saberlo le transmite el elemento espiritual. Hay que constatar la diversidad de las partículas que designan la procedencia de Jesús y de Juan: Jesús es *ex María*, Juan es *de Elizabeth* (véase ORBE, «Cristología de los ofitas», *Est. Ecles.* 48 [1973], 196). Este Jesús prejordánico está compuesto, pues, de los siguientes elementos: 1) un cuerpo de substancia terrena; 2) un alma, elemento psíquico; 3) la impregnación de luz, elemento espiritual imperfecto. ORBE, en el artículo citado, pretende que ese Jesús es ya Hijo de Dios por poseer la personalidad del Segundo Hombre, el Hijo, y se apoya en la expresión del § 12, *fin.*: «nacido de virgen por la operación de Dios». Ahora bien, el texto reconoce explícitamente que el padre de Jesús es *Ialdabaot* (§ 13, *init.*) y, por otra parte, los «ofitas» nunca desig-

Venida del Salvador

12 Al no hallar reposo en el cielo ni en la tierra, Sabiduría, entristecida, invocó a su Madre. Su Madre, la Primera Hembra, se apiadó ante el arrepentimiento de su hija, y rogó al Primer Hombre que se enviara a Cristo en su ayuda. Éste descendió a su hermana y a la impregnación de luz[401].

Cuando la Sabiduría inferior supo que su hermano descendía <a ella>, anunció su venida a través de Juan, y preparó un bautismo de penitencia, y predispuso a Jesús, de modo que Cristo, al descender, encontrara un receptáculo puro, e hizo que a través de su hijo *Ialdabaot* la Hembra fuera anunciada por Cristo[402].

Cristo descendió atravesando los siete cielos, tomando el aspecto de los hijos (de las potencias mundanas) y privándoles progresivamente de su poder, pues toda la impregnación de la luz acudió a él. Al descender a este mundo, primeramente se revistió de su hermana Sabiduría, y ambos se regocijaron reposando de consuno. Y aseguran que éstos son el esposo y la esposa[403].

---

nan Dios a los personajes pleromáticos; en cambio, el Demiurgo se autoproclama Dios sin que se le contradiga (véase la n. 408) y es explícitamente denominado Dios en los §§ 7 y 10.

[401] Se inicia aquí el proceso que, al estudiar el valentinismo, he denominado «la formación de la Sabiduría exterior en cuanto al conocimiento» (cf. I 4, 5). El sistema valentiniano, sin embargo, es mucho más complejo y coherente. La agitación de Sabiduría evocada aquí es paralela al agobio e intento de huida narrados en el § 3. El arrepentimiento de Sabiduría es un tema gnóstico común, revistiendo particular relieve en la *Pistis Sophia*.

[402] Esta hembra es la Primera Hembra, el Espíritu Santo, madre de la Sabiduría inferior; Cristo, efectivamente, anunciará al Espíritu Santo.

[403] El redactor invierte en este párrafo la sucesión temporal de los acontecimientos, cuyo orden mítico es el siguiente: 1) unión de Cristo y Sabiduría; 2) descenso de ambos a través

Jesús, a causa de haber nacido de virgen por la operación de Dios, fue más sabio, puro y justo que todos los demás hombres[404]; sobre <él> descendió Cristo amalgamado con Sabiduría, pasando de este modo a ser Jesucristo.

Acerca del cuerpo y de la persona de Jesús

13 Pero muchos de sus discípulos[405] no conocieron el descenso de Cristo en él. Ahora bien, cuando Cristo hubo descendido en Jesús, empezó a hacer milagros, a

---

de los siete cielos; 3) atracción de la impregnación de luz. La primera gesta realiza lo que en la terminología valentiniana se denomina «formación de Sabiduría en cuanto al conocimiento». La Sabiduría exterior se halla, después de su huida hacia arriba (§ 3), en su lugar propio, la Ogdóada. El eón Cristo, al salir del Pleroma, es «lo primero» que encuentra, y se une a ella, realizando la sicigía o conyugio, causa y signo de la perfección pleromática. Por esto, dice el texto, «se regocijaron reposando de consuno»: el reposo es un término técnico valentiniano que indica la posesión de la gnosis perfecta (cf. I 2, 6, con mi nota). La segunda gesta es el descenso de ambos a través de los cielos. Efectivamente, Sabiduría ha recibido la perfección para sí misma, personalmente, pero no para los suyos, que son los hombres poseedores de una impregnación de luz simplemente incoada (véase n. 393). Por esto desciende al mundo inferior, unida al Salvador. El descenso a través de los siete cielos es un tema común a ortodoxos (véase J. Daniélou, *Théol. Judéo-Christ.*, páginas 228 y sigs.), gnosis pagana (cf. *Poimandres*, C.H. I 13-14) y gnosis cristiana. Los siete cielos son los siete arcontes, y Cristo-Sabiduría absorbe su poder, es decir, su dominio sobre el mundo inferior (cf. *Exc. Theod.* 24, 1). Gracias a este poder arcóntico o psíquico, Jesús realizará milagros. La tercera gesta es la atracción de la impregnación de luz, que aquí viene anunciada por anticipación, ya que constituye realmente el punto final de la operación salvadora.

[404] Jesús poseía en grado máximo las perfecciones psíquicas, por ser hijo directamente del Demiurgo, el más perfecto de los seres psíquicos.

[405] Se trata, obviamente, de los discípulos de Jesús. Orbe cree que se trata de los eclesiásticos («Cristología...», págs. 209

curar y anunciar al Padre desconocido y a proclamarse abiertamente hijo del Primer Hombre[406]. Por todo esto se encolerizaron los arcontes y el padre de Jesús y tramaron matarle. Y mientras era conducido a la muerte, Cristo y Sabiduría lo abandonaron, yendo al Eón incorruptible. Jesús fue crucificado[407].

Pero Cristo no olvidó lo que era suyo, antes bien le envió una potencia que lo resucitó en un cuerpo al que designan como psíquico y espiritual. En cambio, el elemento mundano quedó en el mundo.

Cuando los discípulos vieron que había resucitado, no le conocieron; ni tan sólo supieron en virtud de qué poder había Jesús resucitado de entre los muertos. Y se extendió este gran error entre sus discípulos, según el cual había resucitado en cuerpo mundano, ignorando que «la carne y la sangre no poseen el reino de Dios»[408].

---

y sigs.), rebasando el significado ordinario del término discípulos.

[406] Los milagros y las curaciones son la obra propia de Sabiduría, quien recogió el poder arcóntico al descender junto con Cristo. La predicación del Primer Hombre y de la filiación divina es la obra propia de Cristo.

[407] Con la predicación del evangelio por parte de Jesucristo, había terminado la misión mundana de la sicigía Cristo-Sabiduría, por lo que regresaron definitivamente al Pleroma. En este punto el valentinismo hila mucho más delgado, aduciendo un mito más complejo y, por ende, más clarificador (véase n. 118).

[408] *I Corinth.*, 15, 50. Para resucitar a Jesús bastaba con un milagro, una *dýnamis* como las que operaba Sabiduría mientras habitaba en Jesucristo. Pero el cuerpo con el que Jesús resucitó no era ya material (mundano), sino puro revestimiento aparente del alma y del espíritu (=impregnación de luz), lo que los «ofitas» denominan «cuerpo psíquico y espiritual». Los discípulos (psíquicos) de Jesús no supieron reconocer ni la nueva cualidad de su cuerpo ni su personalidad sobrehumana (hijo de *Ialdabaot* y portador de elemento espiritual). Podríamos añadir que los posteriores discípulos psíquicos, los eclesiásticos, sí supieron reconocer su calidad de Hijo de Dios (de Yahwé),

Confirman los herejes el descenso y luego la ascensión de Cristo aduciendo el hecho de que sus discípulos afirmaban que Jesús no realizó ningún portento ni antes del bautismo ni después de la resurrección de entre los muertos. Con ello los discípulos se mostraban ignorantes de la unión de Jesús con Cristo, y del Eón incorruptible con la Hebdómada[409], y tomaban el cuerpo psíquico por uno mundano[410]. 14

Después de la resurrección, Jesús permaneció en la tierra dieciocho meses. Entonces descendió sobre él la conciencia y aprendió lo que era manifiesto[411]. Enseñó todo esto a unos pocos de sus discípulos, a los que sabía capaces de conocer misterios tan elevados[412].

---

pero no su esencia espiritual. No creo, sin embargo, que el texto aluda a los eclesiásticos.

[409] El hecho de que los propios evangelistas afirmen que Jesús no hizo milagros antes del bautismo (cf. *Joann.* 2, 11) ni mencionen prodigio alguno después de la resurrección, es aducido por nuestros gnósticos como argumento confirmatorio de su doctrina del descenso de Cristo en Jesús en el Jordán y de su ascenso antes de la crucifixión. Reprochan, además, a los discípulos su extrañeza ante aquella ausencia de milagros; extrañeza debida a su ignorancia de la verdadera sucesión de los hechos: ni antes del Jodán ni después de la resurrección habitaba en Jesús la potencia extraordinaria de Sabiduría.

[410] Hay que leer *dicentes* (los discípulos) en lugar de *dicunt* (los gnósticos).

[411] Frase difícil. Por «conciencia» traducimos el latín *sensibilitas*, que remite, a su vez, al griego *aisthēsis* (cf. I 8, 2). En este caso el texto significaría que Jesús gozaba de perfecta gnosis por iluminación de lo alto. Sin embargo, la frase griega original podría haber significado simplemente: se hizo sensible y se manifestó.

[412] Para los dieciocho meses, véase n. 51, y ORBE, «Cristología...», pág. 219.

Escatología

Luego fue llevado al cielo y está sentado a la derecha del padre *Ialdabaot*[413] para recibir, enriqueciéndose con ello, las almas de los que supieron conocerles, una vez hayan abandonado la carne mundana. Su padre ignora todo esto, como que ni siquiera lo ve, de modo que al tiempo que Jesús se enriquece agregándose las almas santas, su padre se perjudica y se empobrece, privado por las almas de su potencia. Llegará un momento en que ya no tendrá almas santas para devolverlas al mundo, sino que poseerá solamente las que son de su substancia, esto es, las que provienen del soplo[414].

La consumación tendrá lugar cuando toda la impregnación del espíritu luminoso quede recogida y sea llevada al Eón incorruptible[415].

---

[413] Sigo una enmienda de Rousseau. Todos los manuscritos traen *Christo sedente* en lugar de *Iesu sedente*. Pero la sesión de Cristo a la derecha de *Ialdabaot* no tiene sentido alguno, y, además, la continuación del texto se refiere explícitamente a Jesús.

[414] Por medio de la metensomátosis, el Demiurgo irá reexpidiendo las almas al ciclo vital hasta que lleguen purificadas y ya no pueda reciclarlas. Entonces poseerá únicamente la insuflación psíquica (cf. I 30, 6).

[415] Situado en la Ogdóada, Jesús realiza su misión para con las almas gnósticas; el autor silencia su función respecto a las almas meramente psíquicas. Las almas gnósticas son las que, además del elemento psíquico insuflado por el Demiurgo, poseen otro espiritual imperfecto, es decir, la impregnación de luz en incoación. A medida que los hombres van muriendo, Jesús y el Demiurgo se los reparten; Jesús retiene a los poseedores de espíritu, el Demiurgo sigue dominando sobre las almas meramente psíquicas. Naturalmente, el Demiurgo va perdiendo almas mientras Jesús las va ganando. Cuando la última alma santa, poseedora de impregnación, haya sido recogida por Jesús, éste, con toda la comitiva de los salvados, entrará en el Pleroma.

Ésas son sus doctrinas, y de ellas procedió la es- 15
cuela de Valentín[416], como de la hidra de Lerna, monstruo de muchas cabezas.

C) Otras sectas

Los ofitas

Algunos afirman, además, que la Sabiduría misma era la serpiente[417], por lo cual se opuso al creador de Adán y proporcionó a los hombres el conocimiento. Por esto se dice que la serpiente es el más sabio de todos los seres[418]. Y sostienen que la posición y el aspecto de nuestros intestinos, por los que circulan los alimentos [manifiestan la escondida substancia generadora que está en nosotros bajo figura de serpiente][419].

Los cainitas

Otros[420] dicen que Caín provino 31
de la Potestad Suprema[421], y alaban a Esaú, a *Coré* y a los sodomitas, proclamándose congéneres de personajes por el estilo[422]. Éstos fueron atacados por el creador, pero ninguno recibió

[416] Efectivamente, como hemos podido ir apreciando en el transcurso de la lectura, el sistema «ofítico» contiene *in nuce* el valentinismo.

[417] Éstos serían los verdaderos ofitas, y no el segundo grupo de los «gnósticos» reseñados en I 30, 1-14. También Hipólito introduce una confusión entre los naasenos (ofitas) y los *gnōsticoí* (véase nuestra introducción a la *Refutatio).*

[418] Cf. *Genes.* 3, 1.

[419] El texto latino es insatisfactorio, y el pasaje paralelo de Teodoreto ayuda bien poco. Sigo una conjetura de Harvey.

[420] Otras fuentes sobre los cainitas: Ps. Tertuliano, *Adv. Omn. Haer.* 2; Epifanio, *Pan.*, H. 38.

[421] *Authéntia* (Teodoreto). Cf. I 24, 1 (Satornilo) y I 26, 1 (Cerinto).

daño alguno[423], pues Sabiduría arrebataba de ellos el elemento que le pertenecía, guardándolo consigo.

Sostienen que Judas el traidor conocía con precisión estas cosas, siendo el único entre los apóstoles en poseer esta gnosis. Por esto obró el misterio de la traición, por el cual fueron disueltas todas las realidades terrenas y celestiales[424]. Y aducen una falsificación, adjudicándole el título de *Evangelio de Judas.*

2 Reuní algunos de sus escritos, en los que incitan a destruir la obra de *Hystéra* (el útero). Llaman *Hystéra* al creador del cielo y de la tierra[425]. Y afirman que ellos mismos no se salvarán más que pasando a través de todas las obras, al igual que dijo Carpócrates[426]. Un ángel se halla presente en cada uno de los pecados y acciones nefandas, de tal modo que el que obra osa

---

[422] El Ps. TERTULIANO aclara: «Abel fue concebido y procreado por una potencia inferior y, por lo tanto, fue hallado inferior» *(loc. cit.).*

[423] Esta interpretación presupone un rechazo total del Antiguo Testamento como Escritura, en la línea de Marción. De ningún modo pueden ser considerados, pues, «antecesores inmediatos» de los valentinianos.

[424] El Ps. TERTULIANO amplía esta información: «Los que tal afirman defienden también a Judas el traidor, describiéndolo como admirable y grande a causa de los beneficios que acarreó al género humano. Algunos creen que se debe rendir acción de gracias a Judas por este motivo. Judas, advirtiendo que Cristo quería destruir la Verdad, lo entregó, para evitar la destrucción de aquélla. Otros opinan de diverso modo: las potestades de este mundo no querían que Cristo sufriera la pasión, para que al género humano no se le ofreciera salvación por medio de su muerte; entonces, velando por la salvación del género humano, Judas entregó a Cristo. Así la salvación, obstaculizada por las potencias que se interferían para que Cristo no sufriera pasión, no pudo ya impedirse en absoluto» *(loc. cit.).*

[425] En el ámbito de las metáforas fisiológicas, caras a los gnósticos, *Hystéra* puede relacionarse con el aborto de *Sophia* (cf. I 2, 3).

[426] Cf. I 25, 4.

cometer la impureza, pero descarga en el ángel la responsabilidad del acto: «Oh ángel, hago uso de tu obra; oh potestad, realizo tu operación.» Y en esto consiste el perfecto conocimiento, en lanzarse sin temor a obras tales que ni siquiera está permitido mencionarlas.

CONCLUSIÓN DEL LIBRO PRIMERO

Éstas son las madres, los padres y los antepasados 3
de los que descienden los discípulos de Valentín, y éstas son sus doctrinas y sistemas. Fue necesario rebatirlos abiertamente y revelar al público sus enseñanzas. De esta manera cabe la posibilidad de que algunos de ellos hagan penitencia y se conviertan al único y solo Dios creador y hacedor del universo, salvándose de este modo. Otros no serán ya captados por su maligna y verosímil persuasión con la que creían recibir el conocimiento de algún misterio mayor y más sublime; antes bien, aprenderán rectamente lo que torcidamente enseñan aquéllos, y acabarán mofándose de sus doctrinas y sintiendo compasión de los que, sumergidos todavía en tan misérrimas e inconsistentes fábulas, llevan su orgullo hasta creerse superiores a todos los demás a causa de tal conocimiento, o mejor, de tal ignorancia. Nuestra obra ha consistido en su desvelamiento, y precisamente por haberlos puesto de manifiesto ya los hemos vencido.

Por esto nos hemos esforzado en hacer público y 4
poner de manifiesto el cuerpo mal pergeñado de aquella zorra [427]. De este modo ya no harán falta muchas argumentaciones para refutar su doctrina, una vez descubierta ante todo el mundo. Podría compararse a una bestia salvaje escondida en un bosque del que sale

[427] Cf. I 8, 1.

de vez en cuando para causar grandes estropicios; si alguien aparta las ramas y los matorrales y consigue ver al animal, ya no le pesará mucho su captura al estar bien seguro de su fiereza. A todos será posible ya verla, guardarse de sus ataques, alancearla, herirla y matar, por fin, a aquella bestia devastadora. Igualmente nosotros, que hemos puesto de manifiesto los misterios que tenían guardados y escondidos, ya no tendremos que esforzarnos mucho para refutar su doctrina. Ahora ya te es posible, y también a los que están contigo, hacerte cargo de lo que hemos escrito, destruir sus perversas y mal pergeñadas doctrinas y demostrar que sus opiniones no concuerdan con la verdad.

Baste lo dicho acerca de sus enseñanzas. En el libro siguiente, de acuerdo con nuestra promesa y en la medida de nuestras fuerzas, ofreceremos una refutación de los herejes, enfrentándonos con todos ellos —con lo cual la obra se va alargando, como puedes ver— y te suministraremos los medios de refutarlos, discutiendo todas sus doctrinas en el orden en que las hemos expuesto, de modo que no nos limitemos a poner al descubierto la bestia, sino que la aniquilemos completamente.

APÉNDICES

I

EÓN.—Para designar de modo genérico a las entidades o personificaciones del mundo superior y pleromático, los gnósticos (y no sólo los valentinianos, cf. *Apoph. Meg.*, *Ref.* VI 17, 2; «naasenos», *ibid.* V 8, 45; barbelognósticos, *Apocr. Joann.*, *BG* 20, 13 ss.; Menandro, en EUSEBIO, *Hist. Eccles.* III 26, 2) adoptaron el término «eón». En este significado, y en los más usuales de «período de tiempo» y «eternidad» no difieren de los escritos filosófico-religiosos de su tiempo, cf. *Papyri Graec. Magic.* IV 520, 1169, 2198, 3168 PREISENDANZ; *Ephes.* 2, 2; *Corp. Herm.* XI 2. Entre los gnósticos, eón se contrapone precisamente a *chrónos*, el mundo superior al mundo regido por el tiempo (compárese con PLATÓN, *Timeo* 37d: «Por esto se preocupó de hacer una especie de imitación móvil de la eternidad *(aiônos)* y mientras organizaba el cielo hizo, a semejanza de la eternidad inmóvil y una, esta imagen que progresa según las leyes de los números, esto que llamamos tiempo *(chrónon»)*. Esa contraposición se destaca con toda claridad si aplicamos la ley de la analogía inversa, según la cual lo superior se configura de acuerdo con lo inferior, aunque la expresión literaria indique lo contrario: las emisiones eónicas, con sus tétradas, dodécadas y treintenas se configuran de acuerdo con la ordenación del tiempo inferior, es decir, del calendario (puede verse R. M. GRANT, *Gnosticism and Early Christianity*, 2.ª ed., Nueva York, 1966, págs. 39 y siguientes). El año cósmico era designado *aiôn* en Alejandría,

donde había una divinidad celebrada bajo este nombre. También el Dios supremo del culto de Mitra era designado Eón, equivalente a *Zervan*. Acerca del eón en el hermetismo, véase A.-J. FESTUGIÈRE, *La Révelation d'Hermès Trismégiste*, vols. I-IV, París, 1950-1954, IV, págs. 146-147 y 152-199.

«PERFECTO» Y «PERFECCIÓN».—Son términos técnicos en el gnosticismo. Indican la máxima tensión óntica dentro de cada substancia. Así, la substancia espiritual femenina es imperfecta y alcanzará la perfección por *crasis (=conyugio)* con la substancia espiritual masculina, perfecta (cf. *Adv. Haer.* I 7, 1). En los *LXX* el término no se halla aplicado a Dios. En el N.T. en un solo lugar, *Matth.* 5, 48. Tal atribución no es infrecuente en la literatura filosófico-religiosa: TACIANO, *Orat.* 12, 15, 17; ATENÁGORAS, *Leg.* 16, 2. Para PLATÓN, el mundo era «el dios más perfecto» *(Timeo* 68e).

Un texto hermético ofrece la clave del apelativo *supraexistente*. Según *Stobaei Hermetica* I 41, 11 (FEST., III, pág. 90) hay tres categorías de realidad: «lo que está más allá del ser *(próon)*»; «lo que es realmente *(óntōs ónta)*», y «lo que simplemente es *(ónta)*». De aquí que con ORBE *(Gregorianum* 34 [1953], 269) prefiera traducir «supraexistente» y no «preexistente», que induciría a una consideración temporal. El término se halla aplicado a Dios en los «naasenos» *(Ref.* V 7, 9), marcosianos *(Adv. Haer.* I 21 5) y en la *Epístola dogmática valentiniana*, EPIFANIO, *Pan.* 31, 5, 5). Cf. también VALENTÍN, fr. 1 *(Strom.* II 36, 4); *Ref.* V 9, 1; EPIF., *Pan.* 31, 5, 7; 6, 2). Una notable explicación del término, en contexto trinitario, puede verse en MARIO VICTORINO, *De Gener. Verbi*, c. 2 *(PL* 8, 1021 C).

EL DIOS TRASCENDENTE.—Apelativo exclusivamente valentiniano, *Pre-principio* denota un estadio óntico anterior al Principio, idea claramente expresada por el valentiniano Secundo cuando dice que «del Primer Principio provino primeramente, ocupando el quinto lugar (de la Ogdóada) el Principio» *(Adv. Haer.* I 11, 3). Comp. MARIO VICTORINO, *Adv. Arium* I 39 *(PL* 8, 1070 B).

PRE-PADRE.—Así como no es ser ni principio, sino anterior y superior a ellos, el Eón perfecto valentiniano tampoco es Padre,

como razona sabiamente el escrito copto *Sophia Jesu Christi:* «El Señor del universo no se dice padre, sino *Propator*, porque el padre es el principio de cuantos han de aparecer, mientras aquél es el *Propator* sin principio» (ed. TILL, T.U. 60, pág. 221, 15 ss.). En ocasiones los gnósticos otorgan este significado pleno a la palabra padre, p. ej., *Tractatus Tripartitus*, Nag-Hammadi I 4 (en PUECH, QUISPEL, *Vigil. Christ.* 9 [1955], 72 ss.); *Adv. Haer.* I 14, 1. *Propator*, en sentido más trivial, se halla entre los hermetistas *(Stob. Herm.* II A 13, FEST., III, pág. 7; *Kórē Kósmou*, 10, FEST., IV, pág. 4), en JÁMBLICO *(De Mysteriis* 8, 4), en los papiros mágicos *(PGM* IV, 1988) y entre los mismos gnósticos (Tratados del *Cod. Bruciano*, ed. BAYNES, págs. 131, 149, 151, 165). Según Atenodoro (en CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Protrept.* IV 48) Osiris era designado *Propator*. De aquí que éste fuera el nombre de uno de los demos de Antinópolis, establecidos por Adriano (véase BEAUJEU, *La religion...*, pág. 167, n. 2).

ABISMO.—Aplicado a Dios por Secundo *(Adv. Haer.* I 11, 5), Marcos *(Adv. Haer.* I 14, 9; 19, 1; II 17, 10), los «ofitas» *(ibid.* I 30, 1), los oráculos caldaicos (cf. 70 DES PLACES), los papiros mágicos *(PGM* IV, 1350; XII, 228) y JÁMBLICO *(De Myst.* 8, 2). Entre los valentinianos es substituido, a veces, por «profundidad» *(báthos) (Exc. Theod.* 29; *Ref.* VI 30, 7; cf. *Pistis Sophia*, G.C.S. 45, 130, 28; 133, 37; 149, 1; *Codex Brucianus*, ed. BAYNES, 40 ss. y 167). En *Evang. Verit.*, Nag-Hammadi I 2, pág. 22, 25, no es un nombre, sino un aspecto del Padre. El término en sí no es de origen bíblico, pero sí lo son los sinónimos *ábyssos (Gen.* 1, 2), inconveniente por ser femenino, y *báthos*, de inspiración probablemente neotestamentaria *(I Corinth.* 2, 10; *Rom.* 8, 39; *Ephes.* 3, 18: «... qué cosa sea la anchura y longitud y alteza y profundidad...», cf. *Ref.* VI 34, 7). Muy sugestivo resulta el comentario de IRENEO sobre los primeros eones valentinianos: «Tales de Mileto puso el agua como generación y principio de todos los seres. Pero lo mismo es decir agua que *Bythós:* Homero el poeta enseñó que Océano es el origen de los dioses, y Tetis su madre, los cuales fueron transformados en *Bythós* y *Sigê* por los valentinianos» *(Adv. Haer.* II 14, 2).

INABARCABLE.—Epíteto usual en el judeo-cristianismo helenístico (TEOF., *Ad Autolicum* I, 3; ATENAG., *Leg.* 10; *Kerygma Petri*,

en CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.* VI 5, 39, 3; JUSTINO, *Dial.* 127, 2). Entre los gnósticos se encuentra sólo en los valentinianos: Ptolomeo, Marcos *(Adv. Haer.* I 14, 2; 15, 3, 5), *Evang. Verit.*, N.H. I 2, págs. 17, 7-9; 22, 25-27; *De Resurrectione*, N.H. I 3, pág. 43, 39. Comp. FILÓN, *Somn.* I 61-66.

INVISIBLE.—El atributo divino de la invisibilidad no es bíblico. Aparece en documentos judeo-helenísticos *(Orac. Syb.* I 8; Pseudo órfico, en CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.* V 12, 78, 4; FILÓN, *Opif.* 69; *Spec. Leg.* I 18; FLAV. JOS., *Bell. Jud.* 7, 346), judeocristianos *(Col.* 1, 15; *Heb.* 11, 27; *II Clem.* 20, 5), medio-platónicos (MÁXIMO DE TIRO, *Diss.* 17, 9, comp. con PLATÓN, *Timeo* 52a: «El ser es sin nacimiento y sin destrucción, invisible e imperceptible a todo sentido») y en documentos paganos *(Corp. Herm.* XI 22; XIV 3; *PGM* V 123; XII 265). Los gnósticos, sobre todo los valentinianos, lo aducen prolijamente: *Ref.* VI 12, 1 (Simón); V 9, 1-2 («naasenos»); VALENT., Fr. 1; HERACL., Fr. 24; PTOLOM., *Epist. Fl.* 5, 2; *Exc. Theod.* 47, 4 y *passim.*

SEMPITERNO.—Epíteto no veterotestamentario (pero cf. *Sap.* 7, 26), atribuido a Dios en la literatura religiosa de la época: FILÓN, *Opif.* 7; *Cher.* 2, 4, 9; *Fuga* 173; PABLO, *Roman.* 1, 20; APOLONIO DE TIANA, *Epist.* 58; *Orac. Syb.* V 66. Raro entre los gnósticos. En el neoplatonismo se distingue la eternidad de Dios *(aídios* o *proaiônios)*, la pretemporalidad o eternidad de los seres divinos *(proaiônios, aiônios)* y el tiempo del mundo.

INGÉNITO.—Epíteto común entre los gnósticos: *Ref.* VI 12, 1; 16, 5 (Simón); *ibid.* V 8, 30 («naasenos»); *Epist. Flor.* 7, 6-8; EPIF., *Pan.* 31, 5, 5; *Exc. Theod.* 45, 1. El término no es bíblico, sino de impronta medio-platónica. PLATÓN designa de este modo a la primera realidad «ingénita e indestructible» *(Timeo* 52a). Este texto es aplicado a Dios por CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Protr.* VI 68, 3. Véase también JUSTINO, *Dial.* 5, 1, 4, 5, 6; *I Apol.* 14, 1; 49, 5; *II Apol.* 12, 4; ATENÁG., *Leg.* 12, 8. En el siglo II, *agénnētos* y *agénētos* son prácticamente sinónimos; los manuscritos los confunden fácilmente.

Hasta aquí la descripción del Dios trascendente, sobria pero suficiente. Tertuliano observa que el gnóstico procede en este

texto según las reglas clásicas de la definición: *Hunc substantialiter quidem aiôna téleion apellant; personaliter vero proarchēn (Adversus Valentinianos 7)*. El término genérico *aiôn* se especifica con una serie de atribuciones fácilmente reducibles a las tres vías de los medio-platónicos (cf. ALBINO, *Epit.* X 5-6; MÁXIMO DE TIRO, *Diss.* 17, 7-9; una lección sobre el tema de la divinidad por Gayo, en APULEYO, *De Dogmate Platonis* I; cf. ID., *De Deo Socratis*, 3): *via eminentiae:* Supraexistente, Pre-Principio, Pre-Padre; *via negationis:* inabarcable, invisible, ingénito; *via analogiae:* abismo.

Los documentos gnósticos conocidos no abundan en descripciones del Dios trascendente. Además de la de Basílides (*Ref.* VII 21, 1-2) merece ser aducida aquí la del *Apócrifo de Juan* copto: «Al espíritu no se le ha de concebir como Dios o definirlo de manera determinada. Porque es más excelente que los dioses. Es una potestad sobre la cual nadie manda. Nadie, en efecto, existe antes que él, ni él necesita de nadie. No requiere vida alguna, por ser eterno. Nada le hace falta, por ser incapaz de complemento; tan incapaz, que en todo tiempo es absoluta consumación. Es luz, e infinita, porque nadie es antes que él para delimitarle. Indiscernible, pues nadie existe antes de él para discernirle. Inconmensurable... invisible... eterno... indescriptible... Es aquel cuyo nombre no se puede nombrar... No es consumación, ni santidad, ni divinidad, sino algo mucho más excelente que eso. No es tampoco infinito ni fue limitado, sino algo más excelente que eso. No es corpóreo ni incorpóreo. No es grande ni tampoco pequeño. No tiene magnitud alguna mensurable... En general, nada de cuanto existe, sino algo superior a eso (*Apocr. Joann.*, *BG*, T.U. 60, págs. 22, 19-24, 23). Con este texto nos hallamos ante una verdadera *via oppositionis* (véase A. ORBE, *Estudios valentinianos*, 5 vols., Roma, 1955-1966. I: *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo*, págs. 14-15). Otras descripciones: *Adv. Haer.* I 11, 3; *Ref.* V 7, 9 («naasenos»); *Evang. Verit.* 17, 7-9. Véanse, en general, H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist*, 1.ª Parte: *Die mythologische Gnosis*, 3.ª ed., Gotinga, 1964, págs. 96-97, y J. MONTSERRAT TORRENTS, «El platonismo de la doctrina valentiniana de las tres hipóstasis», *Enrahonar* 1 (1981), 17-31. Una documentada comparación entre Platón, medio-platónicos, herméticos, Filón y Clemente de Alejandría, en S. R. C. LI-

LLA, *Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford, 1971, págs. 212-226.

PAZ Y SOLEDAD.—En la lista de contrarios pitagóricos transmitida por ARISTÓTELES, lo *hēremoûn* se opone a lo *kinoúmenon* (lo que está en movimiento) *(Metaph.* I 5, 986a). Según IGNACIO DE ANTIOQUÍA, los misterios de la revelación estaban escondidos en la paz divina *(Ephes.* 19, 1). También es solitario el Uno plotiniano: «Solitario en sí mismo, nada necesita de lo que procedió de él» *(Enn.* VI 7). La Sabiduría divina es, según FILÓN, *filêremos (Rer. div. her.* 26), y en el *Libro de la Sabiduría* (18, 14) el Logos desciende cuando «un tranquilo silencio lo envuelve todo».

«ÉNNOIA».—El eón femenino Pensamiento (cogitación, intuición; Ireneo latino: *conceptio)* aparece en Simón (JUSTINO, *I Apol.* 26, 3; *Adv. Haer.* I 23, 1); entre los valentinianos: EPIF., *Pan.* 31, 5, 2; HERACL., Fr. 27; PTOLOM., *Epist. Flor.* 4, 2; *Exc. Theod.* 22, 7; 32, 2; 33, 3; 41, 4; en los barbelognósticos: *Adv. Haer.* I 29, 2; *Apocr. Joann., BG* 27, 5; en MENANDRO, *Adv. Haer.* I 23, 5.

GRACIA.—Como eón compañera de Dios se halla entre los valentinianos, *Adv. Haer.* I 13, 2; 18, 5 (Marcos); EPIF., *Pan.* 31, 5, 4. Los barbelognósticos colocan a Gracia más abajo en la escala pleromática, *Adv. Haer.* I 29, 4; *Apocr. Joann., BG* 33, 5. Cf. también, *Exc. Theod.* 31, 3; *Poimandres* 32.

«SIGÉ».—El silencio como atributo o estado de la divinidad era ya conocido por la religiosidad pagana, cf. MESOMEDES, *Himnos* I 1-3: «... madre, noche, luz y silencio»; *PGM* IV, 558: «Di silencio, silencio, silencio, símbolo del Dios viviente e incorruptible»; *Corp. Herm.* X 5: «Su conocimiento consiste en un profundo silencio *(siōpê)*». IGNACIO DE ANTIOQUÍA habla del Logos de Dios, «el que vino del silencio» *(Magn.* 8, 2). Entre los gnósticos, cf. *Ref.* VI 18, 2 (Simón); EPIF., *Pan.* 31, 5, 4; *Exc. Theod.* 29. El *Anónimo Bruciano* dice: «Éste es aquel del que proceden todas las cosas; antes de él era el silencio, nadie hablaba de él, pues es inenarrable, inimaginable» (fol. 94r). Y el *Evang. Mariae* observa que todo el Pleroma está en silencio (pág. 75, 6 TILL).

ACTIVIDAD DIVINA ANTERIOR AL MUNDO.—Este corto pasaje responde a una de las *quaestiones* planteadas por los valentinianos: antes del mundo, ¿qué hacía Dios? (cf. *Adv. Haer.* II 28, 3). El tema había sido planteado ya por estoicos y epicúreos, cf. CICERÓN, *De natura deorum* I 9; USENER, *Epicurea* 245, 25 ss.; PLUTARCO, *De placitis* I 7, 8.

El estado de tranquilidad y soledad, y la conjunción con Silencio indican en la divinidad un estadio de absoluta autosuficiencia, anterior a cualquier modo de comunicación. En este momento óntico, Dios está con su propio Pensamiento, que no contiene otra cosa que a sí mismo y sus infinitas potencialidades (para ulteriores distinciones dentro de este estadio, véase mi artículo «El platonismo...»). Además, está libre de toda necesidad de comunicarse; por esto su compañera recibe también el nombre de Gracia. Si, algún día, Dios se comunica, será por gracia, por libre decisión. En este punto, el gnosticismo, en general, y el valentinismo, con particular insistencia, se insertan en la corriente judaica y cristiana de reivindicación de la absoluta libertad de Dios y de la gratuidad de sus dones, vida y conocimiento. La filosofía no cristiana discurre por otros conductos. Las grandes escuelas, desde los físicos presocráticos hasta los estoicos, conciben la divinidad como integrada en un ciclo necesario, por más que esta necesidad venga descrita como el grado supremo de la racionalidad. Sin embargo, no faltan en el ambiente filosófico del período imperial atisbos del concepto judaico y cristiano de gracia. ALBINO afirma que el Padre implanta inteligencia en el alma y, luego, vuelve el alma hacia él (*Epitome* 10). Algo parecido hallamos en Apuleyo y Aelio Arístides (citados por DODDS, *Pagan...*, pág. 90; Dodds es uno de los escasos autores que prestan atención al tema). Moderato de Gades y Numenio de Apamea hablan de una divinidad que se «autocontrae» para comunicarse (véase *The Cambridge History...*, página 94). Y en círculos más próximos al gnosticismo, véase *Corp. Herm.* I 8, 12, 18; XIII 2, 8; *Orac. Chald.* 8, 18, 49 DES PLACES.

II

LA PRIMERA EMISIÓN.—El Abismo decide comunicarse actuando una de sus infinitas potencialidades. Esta decisión o voluntad

del Abismo se proyecta sobre Silencio como el esperma sobre la substancia femenina. Así, *Sigê*-Silencio —ahora *Ennoia* o Pensamiento en el sentido más estricto, esto es, pensamiento en torno a un proyecto determinado— pare al *Unigénito*. En lenguaje no mítico esto significa que Dios establece por libre voluntad un principio del universo. La clave del texto de Ireneo viene dada por un fragmento de TEÓDOTO: «El Padre, que es —dice Teódoto— por naturaleza firme y no comunicable, experimentó simpatía y se entregó a sí mismo como comunicable, para que Silencio comprendiese esto» *(Exc. Theod.* 30). Teódoto, al decir que el Padre es «por naturaleza» no comunicable *(anéndotos)* evoca el primer estadio de la divinidad; cuando dice que se entregó como comunicable *(endósimos)* se refiere al segundo estadio, explicitado por Ptolomeo con imágenes sexuales. Éstas vienen todavía más precisadas por los ptolomeanos, llamados *scientiores* por IRENEO: «Los seguidores de Ptolomeo que pretenden estar mejor informados dicen que el Abismo tiene dos cónyuges, a las que llaman también disposiciones: Pensamiento y Voluntad *(Thélēsis)*. Pues, primero, pensó lo que iba a emitir; después, lo quiso. Por esto, cuando estas dos disposiciones o potencias, Pensamiento y Voluntad, se mezclaron por completo, tuvo lugar la emisión de Unigénito y Verdad, como por vía de conyugio» *(Adv. Haer.* I 12, 1). Aquí el Abismo permanece en su trascendente inactividad, y son dos disposiciones suyas las que se unen. Obsérvese que la incongruencia de la unión de dos elementos femeninos viene hábil y significativamente soslayada por los *scientiores* al transformar *Thélēsis,* femenino, en *Thélēma,* neutro equivalente a masculino. El Unigénito es engendrado, pues, por el Pensamiento divino fecundado por el Querer divino, y a semejanza de sus progenitores aparece en conjunción con su eón-compañera, Verdad. La unión de *Ennoia* y *Thélēma,* con la consiguiente generación del Unigénito-*Noûs* tiene lugar *ante tempus,* no *ab aeterno:* el *Thélēma* es definido claramente como «adventicio». Dios, en su eternidad, es un abismo silencioso; antes del tiempo se hace comunicable y engendra el principio de los seres. En nuestro texto el *Thélēma* no aparece explícitamente, pero viene sobreentendido en el esperma que el Abismo deposita en el seno de *Ennoia.*

La *Carta dogmática valentiniana* expresa las mismas ideas con

curiosas variantes: «(*Ennoia*), queriendo romper las eternas cadenas, ablandó la grandeza, induciéndole al deseo de su reposo. Y se unió con él y produjo al Padre de la Verdad...» (*Epif., Pan.* 31, 5, 5). La imagen es atrevidísima: el Pensamiento de Dios se comporta como una mujer que seduce al hombre para que se una con ella. Así se expresa el salto de la inactividad eterna a la actividad pretemporal.

El *Apócrifo de Juan* expone el mito en un lenguaje exento de terminología sexual: «Porque de nosotros ninguno conoció cómo es el Inconmensurable, excepto aquel que ha vivido con él. Él es quien nos ha relatado todo esto. Aquel que se percibe a sí mismo en la propia luz que le circunda, ése es la fuente del agua de la vida, la luz llena de pureza. La corriente del espíritu manó del agua de la vida y se difundió por todos los eones y por todas las clases de mundo. Él conoció su propia imagen cuando la vio en la pura agua de la vida que le circunda. Y su pensamiento realizó una obra, se reveló a sí mismo y se presentó ante él saliendo de la gloria de la luz» (*Apocr. Joann. BG,* T.U. 60, 26, 11 ss.). El Abismo ptolomeano es aquí designado luz-agua, y la *Ennoia* es la propia imagen reflejada en esta agua. El *Apócrifo* tiene la ventaja de establecer claramente cuál es el substrato último de la divinidad, el que se define en una primera forma para comunicarse sucesivamente bajo formas de inferior categoría óntica.

Así pues, en el resultado de este proceso, que es el Unigénito, hay que discernir una doble realidad: substancialmente es «semejante e igual» al Pre-Padre, y por esto es el único capaz de abarcar su magnitud. Pero formalmente ha quedado circunscrito, y por esto es accesible al intelecto creado. El «contenido» de esta parte de la divinidad hecha abordable es la Verdad, la cónyuge del *Noûs*.

III

La ogdóada.—El motivo por el cual ha sido emitido el Unigénito es establecer una imagen asequible del Padre supremo. Éste se comunicará a través del Unigénito: comunicarse equivale a darse a conocer. Comprendiendo esto, el Unigénito toma sus disposiciones, adquiriendo todas las virtualidades necesarias

para hacerse asequible en último término a los elegidos de este mundo. El conjunto de estas virtualidades constituye el Pleroma, emitido en el seno de Dios antes del tiempo. La emisión del Pleroma es el ejemplar inteligible del desarrollo mundano de la misión del Salvador, el Primogénito, el cual no es más que la imagen terrena del Unigénito. En efecto, la misión del Salvador es enseñar a los elegidos el conocimiento del Padre. Por esto, seguirá paso por paso el modelo de la emisión del Pleroma. Veamos las etapas míticas de este desarrollo ejemplar, conectándolas con el desarrollo mundano.

El Unigénito contempla la totalidad de la economía de la comunicación divina en su compañera Verdad, y emite una pareja de eones, Logos y Vida. La tarea de éstos es formar *substancialmente* todo el Pleroma. Substancialmente, pero no *gnósticamente:* el conocimiento pleno del Padre es una perfección que el Pleroma recibirá posteriormente, como consumación. En cambio, el Unigénito y la Verdad gozan ya de la perfección gnóstica: conocen a Dios perfectamente; por esto quedan, propiamente hablando, fuera del Pleroma, que es imperfecto. El Logos es el principio de la naturaleza racional, y Vida es el principio de la vida sobrenatural divina, capaz de recibir la perfecta gnosis.

Logos y Vida emiten al eón Hombre: modelo del ser racional poseedor de la vida divina. El Hombre se empareja con Iglesia, que es la comunidad de los elegidos: esto significa que la vida divina deberá ser vivida en una comunidad, no aisladamente.

En estas emisiones conviene tener presente que el elemento formador y dinámico, masculino, confiere la naturaleza, mientras el elemento femenino ofrece el substrato, que es siempre el pneuma divino, gratuito. Así, el racional recibe gratuitamente la vida divina, y el Hombre es llamado gratuitamente a la comunidad de los elegidos.

Para una cabal comprensión de la Ogdóada primigenia es indispensable aquí la lectura del comentario valentiniano al prólogo de *San Juan, Adv. Haer.* I 8, 5 ss., que explicita los conceptos implicados.

IV

Las pasiones mencionadas aquí aparecen en *Evang. Ver.*: «La ignorancia del Padre ha producido la angustia y el temor, y la angustia se ha hecho espesa como la bruma» (N.H. I 2, página 17, 10-1).

EXTRAVÍO DE SABIDURÍA.—En el Pleroma quedó una afección ambivalente: el «deseo de la búsqueda del Padre». Ordenado, este deseo estaba en consonancia con la voluntad suprema; desordenado, convertido en pasión, este deseo daría lugar a la degradación de la materia.

En los sistemas gnósticos más simples (p. ej., en BASÍLIDES, en *Evang. Verit.)* el universo eónico, concebido *per modum unius*, cae o peca globalmente. En la refinada filosofía de Ptolomeo la complejidad del mito primordial permite introducir una diferencia entre «el resto de los eones» y Sabiduría, el eón lapso. A aquéllos se les atribuye «un deseo pacífico», un cierto desorden (cf. I 2, 5), que no podría, sin forzar el texto, ser calificado de pecado. Sin embargo, dada la solidaridad óntica del Todo de los eones, que no representan más que el desdoblamiento *ad extra* del Unigénito, puede decirse que todos pecan con el pecado de Sabiduría, precisando, por ende, redención.

Este tipo de ambigüedad es perceptible en todos los sistemas filosóficos y religiosos que se enfrentan con el problema del mal. El punto de sutura entre la sucesión de los seres perfectos y el mundo imperfecto es por necesidad confuso, poco importa que se lo sitúe aguas arriba o aguas abajo del flujo del ser.

El eón Sabiduría no se contentó con su consorte Deseado, es decir, no se limitó al tranquilo *deseo* de los demás eones, sino que experimentó una violenta pasión hacia el Padre: quiso conocerle como le conocía el Unigénito, sin aguardar la iluminación de la gnosis. Este deseo desordenado provocó su caída.

El lapso de Sabiduría tiene una doble dimensión, teológica y cosmológica.

Desde el punto de vista teológico representa el pecado por excelencia, el paradigma de todo pecado, la falta de Eva, la *felix culpa* que ponía la necesidad del salvador, iniciando con esto el proceso de la economía querido por el Padre.

En el aspecto cosmológico, el lapso de Sabiduría es el princi-

pio de la emanación del mundo inferior y material, y en este sentido la identificamos con el Alma neoplatónica (cf. PLOTINO, *Enn.* II 9, 10). Sin embargo, a PLOTINO le resulta arduo explicarse por qué el Alma, vuelta hacia lo inteligible, puede inclinarse hacia lo sensible: «Nosotros no decimos inclinación a lo que hace el mundo, sino más bien no inclinación. Si se inclinó, hubo de ser por haber olvidado lo de allí» *(Enn.* II 9, 4). Pero acaba concediendo la comunicación al mundo sensible *(ibid.* II 9, 5).

Lo que a Plotino le resultaría difícil explicar, a los gnósticos les venía servido en bandeja por la noción bíblica de Sabiduría. En efecto, en los libros sapienciales del A.T. la Sabiduría divina representa la actividad de Dios vuelta hacia el mundo *(Sapient.* 7, 21; 8, 5; *Prov.* 8, 22), concepto recogido por la teología cristiana de los primeros siglos (cf. TERTULIANO, *Adv. Hermog.* 18; *Adv. Prax.* 5). Estas referencias nos dan la clave del significado del pecado de Sabiduría según Ptolomeo: no era tanto el deseo de ver a Dios como su resistencia a cumplir la misión hacia el exterior que le competía. El eón creador se resistía a crear.

Y creó por la fuerza. Una variante de la tradición ptolomeana, aducida aquí mismo por Ireneo, amplía el mito en este punto. Sabiduría engendró un aborto: todo lo que podía engendrar sin concurso de varón (aquí se hallan subyacentes las concepciones fisiológicas hipocráticas y aristotélicas sobre la función de los sexos, cf. ARISTÓTELES, *De gener. anim.* I 2.20.21). Este aborto, substancia amorfa, fue el origen de la materia, según el mito explicitará más adelante. De momento la narración sigue interesándose por lo que acaece dentro del Pleroma.

V

La variedad de nombres del Límite sugiere que se trata de una pieza importante del sistema. «Cruz» *(Staurós)* evoca una de las principales funciones del Límite, la de redentor, cf. *Exc. Theod.* 42, 1. En este sentido queda claro el significado de Redentor *(Lytrōtēs).* El apelativo de *Karpistēs* es de difícil interpretación. Puede significar «emancipador», «cosechador», «ofrendador» (sugerido por Orbe). Limitador *(Horothétēs)* indica también claramente su función. *Metagogeús* es un *hápax,* y significa literal-

mente «el transportador». Relacionándolo con la «reintegración» de la oveja perdida (cf. *Adv. Haer.* I 16, 2, y *Evang. Verit.*, página 34, 4), puede traducirse por «reintegrador». Para los nombres del Límite, véase ORBE, *Estudios Valentinianos*, IV, *La Teología del Espíritu Santo*, págs. 599 y sigs. EPIFANIO ofrece un catálogo en parte diferente, *Pan.* 31, 6, 9, así como HIPÓLITO, *Ref.* VI 31, 6.

La doctrina sobre el *Hóros* o Límite es, por sí sola, un compendio del valentinismo. Se halla esparcida en los siguientes textos: *Adv. Haer.* I 2, 2, 4, 5; 3, 5; 11, 1; *Exc. Theod.* 22, 4-7; 26, 2; 42-43, 1. El *Hóros* es el valladar destinado a separar el Pleroma del mundo extrapleromático, inferior. Imaginativamente consiste en una valla de madera (y, por ende, el brazo transversal de la cruz) y el firmamento que separa el octavo cielo (el de las estrellas fijas) del empíreo. Escriturísticamente puede conectarse con el muro celeste de *Ephes.* 2, 14. Filosóficamente correspondería a la división central de la línea gnoseológica de PLATÓN en la *República* (VI 510a ss.). Valentín (*Adv. Haer.* I 11, 1) menciona otra frontera: la que separa al primer principio y al Pleroma, el cual queda individualizado, pues, por dos límites: el que le separa de la gnosis perfecta del Padre (propia del Unigénito) y el que le separa del mundo inferior (equivalente a la ignorancia). La gradación gnoseológica queda ya perfectamente explicitada: ignorancia, conocimiento racional, visión plena.

Respecto al Límite, es importante distinguir sus diversas funciones: *a)* El Límite *separa* a Sabiduría de su engendro; *confirma* a Sabiduría (resp. al Pleroma) en su ser substancial, por lo cual es adecuadamente llamado cruz y redentor. *b)* El Límite ejerce una acción sobre el Pleroma y una acción sobre la Sabiduría exterior. *c)* La acción redentora del Límite debe distinguirse cuidadosamente de la acción iluminadora de Cristo. La primera restituye al eón lapso en su ser substancial propio, la segunda le confiere la gnosis.

El *Hóros* parte a Sabiduría en dos (la crucifica). Tres elementos hay que considerar en Sabiduría: el elemento substancial o eónico; el deseo desordenado de ver al Padre; las cuatro pasiones consiguientes. El Límite separa el primer elemento de los otros dos, restituyendo a Sabiduría a su puro ser substancial, es de-

cir, redimiéndola, y con ella a todo el Pleroma. La *Enthýmēsis* o intención, expulsada del Pleroma, constituye la Sabiduría inferior o *Achamot*, envuelta en sus pasiones. Precisará de redención.

La crucifixión de Sabiduría representa una auténtica «muerte» para el Logos o Pleroma: como en la cruz de Jesús murió lo que sufrió, así en el Pleroma murió lo que padeció pasión. De este modo se da en el mundo superior un paradigma de la futura historia de la salvación: cruz, muerte y resurrección (=gnosis).

Pero el *Hóros* tiene también una función específica, dependiente de su carácter de «delimitador». Le corresponde a Antonio Orbe el mérito de haber puesto de relieve este importante aspecto del valentinismo (*Estudios Valentinianos*, IV, págs. 286 y sigs.). Antes del Límite, el Logos (Pleroma) es informe, es *aóristos*. El Límite le circunscribe y le hace pasar al estadio de verbo definido, con unos contenidos muy concretos: la economía divina de la salvación. El *páthos* del Logos, a este nivel epistemológico, representa el momento de la reflexión; el *Hóros* lo transforma en decisión. *Hóros* y Logos hacen un verbo configurado. Lo que equivale a decir que el Logos pasa a ser personal: es ya un verbo concreto, no una mera capacidad discursiva.

VI

La Sabiduría exterior: su formación en cuanto a la substancia.— El *Hóros* amputó la Reflexión o *Enthýmēsis* de la Sabiduría superior. Con esta Reflexión fuera del Pleroma comienza la historia del mundo inferior, que seguirá paso a paso el paradigma del mundo superior o Pleroma.

La Reflexión es el conjunto de deliberaciones del Logos respecto al mundo y a la economía mundana. Como primer paso, convenía que se sustanciase fuera de Dios, como principio potencial del universo en todas sus manifestaciones. *Enthýmēsis* es todo esto: es la materia informe sobre la que operará el Logos creador. Es el equivalente del caos hesiódico, del huevo órfico, de la «materia inteligible» de algunos neoplatónicos. Contiene en germen todas las substancias que entrarán a formar parte del mundo: espiritual, psíquica, material. Conviene re-

cordar, en efecto, que ha sido descrita como substancia espiritual, aunque amorfa (I 2, 4). No es, por tanto, la mera materia del mundo sensible, sino también de los elementos no sensibles que se integrarán en el mundo inferior.

La dinámica de esta materia sigue el paradigma del Pleroma: así como en el Abismo se produjo el movimiento de pensar (cf. I 1, 1), así en *Enthýmēsis* se produce un movimiento de ebullición. Por donde se echa de ver que esta materia primigenia es una imagen del Padre Primordial.

El paradigma sigue actuando. El Unigénito y Verdad dieron forma al Pleroma según la substancia: Cristo y el Espíritu Santo (emitidos directamente por el Unigénito) dan forma a *Enthýmēsis* según la substancia. Con esto, *Enthýmēsis* pasa de materia informe a materia formada, poseedora de multitud de formas. Ahora veremos cuáles son estas formas concretas. Antes llamemos la atención sobre un extremo que puede parecer banal, pero que reviste profunda significación: el «aroma de inmortalidad» dejado en *Enthýmēsis* por Cristo-Espíritu Santo. Es el equivalente exacto de la «vida divina» que animaba al Pleroma. No era todavía la plenitud de la vida divina (la gracia de la gnosis) sino su incoación. Así, en la materia multiforme hay una incoación de vida divina.

El dinamismo de la vida divina indujo en el Pleroma un *páthos*. El aroma de inmortalidad, a su vez, trastornará a *Enthýmēsis* ya formada: su *páthos* será también la búsqueda de lo de arriba. Fue necesaria otra vez la intervención del Límite, que le hizo invertir el sentido del movimiento: no debía ser hacia arriba, hacia Dios, sino hacia abajo, hacia el mundo.

Hemos dicho que esta *Enthýmēsis* contenía multitud de formas. Los ptolomeanos aprovechan el mitologema de la pasión de Sabiduría para explicitar cuáles eran estas formas o elementos fundamentales. La pasión de Sabiduría se resolvió en tres pasiones, origen, a su vez, del alma diabólica, del alma irracional y de la materia crasa. A estos elementos hay que añadir la pasión positiva de la alegría, origen de la substancia espiritual (mundana) y la «disposición» de la conversión, origen del alma racional.

Así como los eones, una vez purificado su *páthos* con el Límite, precisaron la acción salvadora de Cristo y del Espíritu

Santo para ser llevados al estadio perfecto de la gnosis, así también la Sabiduría inferior, completa ya en su substancia física y orientada por el Límite hacia su tarea mundana, precisará también de un Salvador para llevar su componente espiritual a la perfecta gnosis. Lo que allí operaron Cristo y Espíritu Santo lo realizará aquí el Salvador.

VII

LA SABIDURÍA EXTERIOR: SU FORMACIÓN EN CUANTO A LA GNOSIS.— La acción del *Hóros* ha iniciado la purificación de *Achamot* diferenciando en ella las pasiones y su propia substancia, y colocándola en el espacio mítico que es el suyo, la Ogdóada, la región de las estrellas fijas no sometidas a la mutabilidad de los mundos inferiores. Es una Sabiduría prácticamente pura la que se dirige hacia lo alto para suplicar. Formada en el orden sustancial, le falta la formación en el orden gnóstico. Aquélla se la otorgó el Cristo-Logos, ésta se la concederá el Cristo-Salvador. En un mecanismo mítico tan escrupulosamente detallado como el valentiniano, cada personaje desarrolla su función sin interferir en la de los demás. Al Logos compete, desde los comienzos del Pleroma, la formación substancial, al Salvador (fruto del Pleroma ya elevado a la gnosis perfecta) corresponde la formación gnóstica.

El Salvador realiza en Sabiduría una doble operación. En el aspecto cosmológico, la separa definitivamente de sus pasiones, que pasarán a distribuirse en sus lugares propios: la Hebdómada y el mundo sublunar (cosmogénesis que tiene lugar en este momento mítico, pero que viene descrita posteriormente). En el aspecto teológico, el Salvador forma a Sabiduría según la formación gnóstica (=iluminación), es decir, la eleva personalmente a la pura intuición de Dios que es ya propia del Pleroma.

Pero Sabiduría no es admitida todavía en el Pleroma. Su misión no ha terminado: debe ser la madre de los hombres espirituales, de la Iglesia de los elegidos (recuérdese la sicigía Hombre-Iglesia). Su maternidad se realiza del siguiente modo:

Sabiduría posee substancialmente una esencia espiritual im-

perfecta (femenina). Esto es lo que Sabiduría puede comunicar. La perfección espiritual la posee personalmente, pero no para comunicarla.

A la vista de los ángeles del Salvador (que son el germen espiritual perfecto, masculino, de todos y cada uno de los hombres espirituales futuros), Sabiduría concibe. Nótese: «a la vista». No se trata de una fecundación por simiente. El texto es claro, si se lee a la luz de la leyenda que le subyace: Jacob dispuso unas varas en el abrevadero, a *cuya vista* se apareó el ganado *(Genes.* 30, 38-39 *LXX)*, que por esto parió *a imagen* de las varas. No fueron, pues, las varas las que fecundaron al ganado.

Por tanto, Sabiduría va a parir retoños de su propia substancia (espiritual femenina), retoños que saldrán a imagen de los ángeles del Salvador. Con esto se cumple la ley enunciada por TEÓDOTO: «Cuanto proviene de conyugio es Pleroma; en cambio, cuanto nace de uno solo es imagen» *(Exc. Theod.* 32, 1).

Los hombres espirituales irán naciendo, pues, de Sabiduría en el discurrir del tiempo, constituidos por una esencia espiritual femenina conformada ya a imagen de su propio ángel.

Ahora bien: Sabiduría poseía, junto a su substancia espiritual femenina, un «aroma de inmortalidad». ¿Lo poseen también sus retoños? El texto dice que fueron, asimismo, «a semejanza» de los ángeles. La distinción entre «a imagen» y «a semejanza» es común entre los escritores prenicenos. El elemento «a semejanza» indica siempre perfección incoada y capaz de crecimiento. Esto es cabalmente lo que reciben los retoños de Sabiduría: una incoación de la vida divina. Metafóricamente: un aroma de inmortalidad.

La multitud de los hombres imperfectamente espirituales «a imagen y semejanza» nacidos de Sabiduría es la Iglesia mundana, femenina, contrapuesta a la multitud de los ángeles perfectamente espirituales que son la Iglesia gnóstica, masculina. Al fin de los tiempos se unirán lo femenino y lo masculino, y una vez unidos se cumplirá la ya mencionada ley de Teódoto: lo que viene de conyugio es Pleroma.

VIII

EL DEMIURGO.—El Demiurgo es un personaje clave en la historia de los sistemas gnósticos. Constituye el criterio para establecer la distancia de cada sistema respecto del foco judaico primitivo.

La figura de un creador del mundo material tiene su fuente clásica en el *Timeo* 28, 29, 31. El judaísmo helenístico recogió el término de Demiurgo, aunque no la idea (cf. *II Mac.* 4, 1; FILÓN, *Opif.* 10), al igual que el judeocristianismo (cf. *Heb.* 11, 10; *I Clem.* 26, 1). El concepto de un dios inferior o ángel creador se halla en el judaísmo tardío (megarenses, Simón, Cerinto). Después, la figura del creador inferior pasa a ser pieza principal de todos los sistemas gnósticos, bajo los nombres de *Demiurgo, Arconte, Ialdabaot, Saklas, Sammael,* etc. Véase un excelente resumen del tema en G. QUISPEL, *Gnostic Studies*, 2 vols., Estambul, 1974-1975, I, págs. 213-220.

El Demiurgo puede ser un personaje del entorno divino *(Poimandres)* o, en sentido casi dualístico, un Dios opuesto al Dios supremo (Marción). Entre estos extremos cabe toda una gama de matices. En el valentinismo, el Demiurgo es un ser imperfecto, pero no malo. El sistema descrito en la exposición de Ireneo le presenta bajo trazos mayormente positivos, atribuyéndole los epítetos de Dios, señor, rey... La causalidad mala viene descargada sobre los «espirituales de la maldad», los diablos.

El Demiurgo gnóstico, resp. valentiniano, se identifica suficientemente al proclamarse «único Dios»: es Yahwé, el Dios del A.T. Sin embargo, en la gnosis contemporizadora de Ptolomeo, Teódoto y Heracleón, tal proclama no se interpreta como fruto de la soberbia, sino de la ignorancia, y es excusable.

La función del Demiurgo es hacer de eslabón entre lo incorporal (la materia inteligible) y lo corporal. Tomando las formas incorporales preparadas por el Logos en la substancia de Sabiduría, y realizando las oportunas mezclas, crea los seres corporales. No inventa ninguna especie: todas estaban perfectamente determinadas como *rationes seminales* en Sabiduría.

El Demiurgo viene de la conversión: es pura substancia psíquica. La materia viene de las tres pasiones: es pura substancia material. El elemento psíquico superior (alma del mundo,

alma humana) es una mezcla de conversión y temor; el elemento psíquico inferior (que comprende el alma irracional humana) proviene del temor. Hay aquí una variante respecto a I 4, 2 y 5, 1, en coincidencia con el valentiniano de HIPÓLITO, *Ref.* VI 32, 6. El contexto remoto de este sistema de mezclas es, sin duda, *Timeo* 34c-e.

IX

CRISTOLOGÍA DE LOS VALENTINIANOS.—Los textos valentinianos presentan mezcladas, y a veces confundidas, dos consideraciones sobre la vida de Jesús: la sincrónica y la diacrónica.

La *sincrónica* es la más simple: en Jesús hay cuatro elementos, dos de ellos comunes con los hombres espirituales, dos de ellos distintos. Los elementos comunes son: el germen espiritual imperfecto, recibido de Sabiduría, y el elemento psíquico. Es decir, la racionalidad con una incoación de vida divina. Paradigma pleromático: Logos-Vida.

Los elementos distintos son: *a)* Un cuerpo especial, aparentemente sensible, pero en realidad psíquico, con capacidad de sufrir y morir; *b)* el Salvador.

La consideración diacrónica viene complicada por colusión de dos tendencias cristológicas: la de Siria, que insistía en la importancia del nacimiento virginal, y la de Alejandría, que ponía el acento sobre el bautismo en el Jordán (véase J. DANIÉLOU, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Tournai, 1958, pág. 41). Los valentinianos lograron una airosa síntesis de ambas teologías por aplicación de su mecanismo paradigmático. En la vida del hombre Jesús debía darse el mismo proceso que tuvo lugar en el Pleroma y que se reprodujo luego en la Ogdóada (lugar de Sabiduría-*Achamot*): primero se da la formación *kat'ousían*, según la substancia, luego la formación *katà gnôsin*, según el conocimiento.

Al referirnos a este proceso en Sabiduría-*Achamot*, ya advertimos que el agente formador de la substancia y de la gnosis era siempre el mismo, ora designado Logos, ora designado Salvador. Lo mismo sucede con el proceso de Jesús hombre. Desde su concepción ha sido asumido por el único Logos de Dios,

que sin embargo, le dio la formación según la substancia, no todavía la gnosis. Ésta la recibiría en el bautismo del Jordán, comunicada por el mismo Logos-Salvador.

El hombre Jesús en su estadio de formación substancial es el «Cristo psíquico» de nuestro texto y de los *Excerpta*. Su misión es la de salvar a los hombres psíquicos que hayan usado rectamente de su libertad, haciéndoles herederos del lugar de la Ogdóada (ya que son esencialmente incapaces de penetrar en el Pleroma). La tarea del Cristo psíquico no termina con la unción del Espíritu en el Jordán: el Cristo espiritual sigue teniendo su elemento psíquico, que cumple su misión propia a través de su predicación, de sus milagros y de su ejemplo. El Cristo psíquico subsistirá una vez haya sido abandonado por el Cristo espiritual, y se sentará en la Ogdóada «a la diestra de Dios» (=del Demiurgo). Sobre el bautismo de Jesús, véase la documentada disquisición de ORBE en *Estudios Valentinianos*, III: *La Unción del Verbo*, págs. 229-394, sobre todo 346-347.

X

EL SIMONIANISMO TARDÍO.—Nuestro propósito en este comentario es describir y explicar la gnosis simoniana sobre la base de la exposición de Ireneo. Ahora bien, el lugdunense, que acaba de quejarse de lo prolijo de su documentación *(durum est omnium describere sententias*, I 21, 5), resume también aquí su fuente, en función de un propósito claramente manifestado: *necessarium arbitrati sumus prius referre fontem et radicem eorum (scil. valentinianorum)* (I 22, 2). En consecuencia, una cabal interpretación de la noticia de Ireneo sobre Simón debe hacerse sobre el fondo de su amplia recensión de los valentinianos y con ayuda de paralelos buscados en el mismo contexto del libro I del *Adversus Haereses*.

El ser supremo es una Potencia Altísima, Padre que está sobre todas las cosas, es decir, trascendente. Junto a él estaba su *Ennoia*, todavía en indiferenciación personal como la *Ennoia* ptolomeana (cf. I 1, 1): al igual que el Abismo, el Padre simoniano «había pensado hacer...» *(mente concepit; ennoēthênai*, I 1, 1).

El momento de la diferenciación viene des[illegible] con las siguientes palabras: «esta *Ennoia* surgiendo de [illegible]. La versión latina ofrece *exilientem*, paralelo del *progredientem* de I 30, 1 y similar al vocablo por el que se expresa el «salto» del eón *Sophía* en Ptolomeo: *praesiliit* (gr. *proélato*) (I 2, 2). *Ennoia* surgió sabiendo lo que quería su Padre, al igual que el *Noûs* ptolomeano «comprendió el motivo por el que había sido [illegible]do» (I 1, 1). La *Ennoia* equivale, pues, a la entidad divina que hemos venido denominando genéricamente la Segunda Hipóstasis. A diferencia de los valentinianos, los simonianos no la designan Hijo, pues este título corresponde a Jesús, en quien se encarnó incoativamente el Salvador.

ÉNNOIA «descendió a las cosas de abajo». La mención de este descenso no es banal. En el gnosticismo no hay traslación de lugar que no importe una transmutación cualitativa; en este caso, una degradación, equiparable a la de *Achamot* «apartada del Pleroma... en regiones de sombra y de vacío» (I 4, 1), y muy similar a la de la *Sophía Prúnicos* que «descendió a las aguas» (I 30, 3). Este personaje divino descendido o caído en el mundo inferior desempeña dos funciones, una respecto a la creación (alma del mundo), otra respecto a los hombres elegidos (el Espíritu Santo valentiniano, cf. EPIFANIO, *Pan.*, H. 31, 6, 7).

El resumen ireneano pasa muy ligeramente por la demiurgía, pero algunos indicios permiten completar el cuadro típico del gnosticismo. La *Ennoia* lapsa «engendró» ángeles y potestades. ¿Directamente, o por mediación de un Demiurgo engendrado en primer lugar? El texto ofrece un curioso inciso: «Retuvieron a *Ennoia* por envidia, ya que no querían que se les tuviera por progenie de algún otro» (I 23, 2). Este «algún otro» no puede ser más que el Demiurgo. También en el sistema marcosiano (tan próximo al simoniano por las artes mágicas y por la introducción de arcontes planetarios) «los que están en torno al Demiurgo quedan enormemente confundidos y recapacitan sobre su raíz y la raza de su madre» (I 21, 5). Existe, pues, el Demiurgo; más todavía, el Demiurgo simoniano viene indirectamente asimilado a Yahwé. Efectivamente, el texto afirma que «los profetas pronunciaron sus profecías inspirados por los ángeles creadores del mundo» (I 23, 3). Ahora bien, los profe-

tas del Antiguo Testamento hablaron explícitamente en nombre de Yahwé.

Aunque el pecado de envidia invita a aproximar los ángeles simonianos a los diablos, el sistema simoniano no acaba de asimilarlos por completo. En cambio, en el judeocristianismo encontramos ya desarrollada una concepción según la cual los demonios son precisamente los ángeles prepuestos para el gobierno del mundo, que acabaron mal debido a la envidia hacia el hombre (Papías, en PREUSCHEN, *Antilegomena*, pág. 96; IRENEO, *Demonstratio* 11-16. Cf. DANIÉLOU, *Theol. du Judéo-Christ.*, páginas 146-151).

Al igual que, según los astrólogos, los planetas rigen los destinos de los hombres, los ángeles simonianos los dominan a través de los preceptos de la Ley.

Como la impregnación de luz de los «ofitas», *Ennoia* quedó prisionera *(circumtenuisse eam*, I 30, 3) de los seres inferiores. El mitologema de su transmigración de un cuerpo de mujer a otro es una alegoría de la diseminación del espíritu femenino (imperfecto) entre algunos hombres. Fue precisamente la posesión de este espíritu —que hacía a los hombres hijos de Dios— lo que suscitó la envidia de los ángeles.

Al igual que en el valentinismo, la tarea del Salvador era, pues, doble y sucesiva: primero, salvar a *Ennoia* (resp. Helena); después, salvar su descendencia, «los hombres de Simón» *(eos qui sunt eius*, I 23, 3). No entiendo por qué razón algunos intérpretes (p. ej., FÖRSTER, *Gnosis*, I, pág. 40, y BEYSCHLAG, *Simon Magus und die christliche Gnosis*, Tubinga, 1974, págs. 176 y siguientes, 201) insisten en ver una contradicción entre ambas salvaciones, cuando el mismo texto ireneano las enlaza perfectamente con un *autem* (I 23, 3; Hipólito: *oútōs)*. La salvación de *Ennoia* se produce por medio de una simple sicigia *(secum circumducebat*, I 23, 2). La de los hombres por medio de la gnosis, que les hace reconocerse a sí mismos *(tês idías epignṓseōs*, I 23, 3) en el sentido de *Exc. Theod.* 78, 2.

La historia simoniana de la salvación recupera en provecho propio la historia cristiana. El Salvador es siempre el mismo, el Dios supremo, pero actúa en tres fases: primero, se encarna en Jesús para salvar (es decir, para enseñar la gnosis) a los judíos; después, se encarna en el hombre Simón para salvar a Helena y

(probablemente) enseñar la gnosis a los samaritanos; después actúa en el resto de las naciones a través de los hombres que otorgan el don del Espíritu Santo (I 23, 1, 3).

XI

DEMONOLOGÍA DE SATORNILO.—Los demonios satornilianos son ángeles superiores lapsos. A diferencia de los simonianos, que tendían a identificar demonios y ángeles creadores, Satornilo los distingue. Un dato puede ofrecernos la pista del origen de esta concepción: la atribución a Satanás del origen del matrimonio y de la procreación. Esto nos remitiría a *I Henoc*, según el cual los ángeles *Egrégores* (los «vigilantes») descendieron al mundo para unirse con las hijas de los hombres, siendo castigados por esto. Nótese, además, que, para Satornilo, «el Padre creó ángeles, arcángeles, potencias y potestades», mientras que el mundo fue creado por siete ángeles nada más. Esos ángeles no son malos, sino simplemente ineptos. El Demiurgo valentiniano será ignorante o necio.

LA EXPOSICIÓN DE IRENEO.—Ireneo ofrece de Satornilo un resumen tan apretado que resulta ininteligible a primera vista. Para reconstruir el pensamiento del gnóstico antioqueno, es preciso recurrir a sistemas doctrinales paralelos, pero buscados en el propio contexto del *Adversus Haereses* y en sus fuentes seguras. A mi modo de ver, Satornilo puede ser explicado por cotejo con la corta reseña sobre los encratitas (I 28), con la exposición sobre los «ofitas» (I 30) y con un juicioso uso del *Apócrifo de Juan*, que ofrece a su vez notables coincidencias con los barbelognósticos y con los «ofitas».

Para Ireneo, a partir de Menandro el gnosticismo se desarrolla en dos direcciones. La primera, iniciada por Satornilo, representa la gnosis propiamente dicha, que llevará directamente al valentinismo; en esta línea se hallarán los barbelognósticos y los «ofitas», y algo marginalmente los encratitas. La segunda, iniciada por Basílides, es una heterodoxia de tendencia libertina (siempre según Ireneo), en la que se incluirá a Carpócrates, Cerinto, los nicolaítas y algunos otros (cf. I 28, 1-2; 29, 1, y, en general, mi introducción al *Adversus Haereses*). Este recordatorio del esquema ireneano era necesario para comprender la in-

suficiencia de la selección de datos que ofrece acerca de Satornilo: los suficientes para enlazar a Simón con los «ofitas».

Acerca de la divinidad satorniliana, Ireneo se muestra muy parco: se limita a referir que, al igual que en Menandro, en la cúspide del sistema hay un Padre desconocido (gr. *ágnōstos).* A falta de más referencias estaríamos tentados de completar el cuadro echando mano del simonianismo, agregando a este Padre una *Énnoia* que diera lugar a una sucesiva *deminoratio.* Pero Satornilo discurre por distintos caminos. Su encratismo alcanza a la teodicea, y excluye totalmente a los eones femeninos y las sicigías (en este aspecto será imitado por los *gnōsticoí* de Hipólito). Por otra parte, es ajeno al emanatismo y, a pesar de su notorio antijudaísmo, adopta el más estricto creacionismo: Dios creó a los ángeles y éstos crearon el mundo.

El Padre creó multitud de seres angélicos. Dos grupos nos interesan. El primero es el constituido por siete ángeles, encabezados probablemente por Yahwé, que crean el mundo. Como los siete arcontes de los «ofitas» encabezados por *Ialdabaot* (I 30, 5-6), esos ángeles son ignorantes e ineptos, pero no malos. Ahora bien, Satornilo habla, después, de un segundo grupo de ángeles: los demonios, encabezados por Satanás. Nada nos dice su exposición acerca del origen de tales demonios, pero en la tradición judía y cristiana el origen del diablo suele estar relacionado con el hombre. Examinemos, pues, la creación del hombre.

Satornilo, al igual que los «ofitas», hace exégesis de la segunda narración de la creación del hombre *(Genes.* 2, 7), en la que es plasmado sólo Adán, y no alude a la primera *(Genes.* 1, 27) en la que fueron creados macho y hembra. Ya he señalado en la nota 299 que las peripecias del plasma se hallan descritas de modo semejante en los «ofitas» y en el *Apócrifo de Juan.* El hombre recibe la centella divina. En este punto cabe situar el origen de los demonios en Satornilo. Por comparación con Simón (I 23, 2), con los «ofitas» (I 30, 7 *init.,* y 8 *fin.)* y con el *Apócrifo de Juan (BG,* pág. 52, 1-5), podemos deducir que fue la envidia hacia el hombre lo que dio lugar a la secesión demoníaca.

En los «ofitas», *Ialdabaot,* que es envidioso aun sin ser el diablo, idea *evacuare hominem per feminam.* La exposición sobre

Satornilo no dice nada acerca de la mujer, pero, en cambio, afirma que Satanás introdujo el matrimonio y la procreación: por esto, «las nupcias son una corrupción y un libertinaje» (I 28, 1, atribuido a Satornilo). Podemos deducir, pues, que según Satornilo la mujer fue creada por los demonios para corromper al hombre y privarle de su centella.

El texto nos dice que tuvieron éxito sólo en parte. Efectivamente, coexistieron una raza de seres humanos dotados de centella y otros sin ella. Nada se nos dice de cómo se hizo este arreglo, pero los pasajes paralelos autorizados nos permiten ciertos vislumbres. La primera pista nos la ofrece una frase del *Apócrifo de Juan:* «El comercio marital fue introducido por el primer arconte» *(BG,* pág. 63, 4-5). Y dio ejemplo corrompiendo a Eva *(ibid.,* 62, 9). Por medio del comercio carnal Adán y Eva fueron engendrando hombres desposeídos de la centella divina y semejantes al arconte *(ibid.,* 63, 8-9). Pero cuando engendraron a Set, la Madre envió de nuevo su espíritu *(ibid.,* 63, 14-16). Un episodio parecido hallamos entre los «ofitas», cf. I 30, 9.

Para Satornilo hay, pues, dos clases de hombres. Unos no poseen centella divina, están simplemente vivos como los animales; otros poseen centella divina. El criterio de diferenciación es, en primer lugar, la continencia: los que se abstienen de comercio sexual demuestran pertenecer al grupo divino. Por esto, Adán no se salvó, puesto que procreó (cf. I 28, 1). El segundo criterio lo ofrece la fe en Cristo.

Sobre la base de nuestra restitución de la angelología y la antropología satornilianas, la obra del Salvador se presenta en la exposición ireniana con rasgos coherentes. Cristo vino a rescatar el elemento divino en el mundo. Todo lo demás sería destruido: los arcontes y su creación, por ineptos; los demonios y su obra (los hombres entregados a la carne), por malos.

Acerca de la persona del Salvador, los escasos datos del texto son poco inteligibles, y los documentos paralelos no ofrecen, a este respecto, indicación alguna.

XII

EL SISTEMA DE LOS «OFITAS».—Como todos los gnósticos, también los «ofitas» colocan en la cúspide de su sistema una Primera Hipóstasis trascendente, a la que denominan Abismo. En la versión latina, la distinción entre el Abismo y el Primer *Ánthrōpos* no es muy clara (... *in virtute Bythi)*, pero la exposición de Teodoreto ha conservado el inconfundible tenor original: el *Ánthrōpos en Býthō tēn oíkēsin échein* «el Hombre tiene su habitáculo en el abismo».

Teodoreto proseguía mencionando la consorte o elemento femenino del Abismo, pero el texto conservado se interrumpe bruscamente. La versión latina ofrece, sin embargo, una palabra suplementaria, *progredientem*, que permite reconstruir el discurso original de Ireneo. Tanto si suponemos que el término original era *proelaúnousan* (cf. I 2, 1, referido a la iniciativa de *Sophía)*, como si era *probaínousan*, el sentido de la frase parece claro: es el elemento femenino el que toma la iniciativa de operar el primer desdoblamiento de la divinidad trascendente, como expresa la cruda imagen de la *Epístola dogmática:* «Al principio, pues, la *Énnoia* incorruptible, queriendo romper las eternas cadenas, ablandó la Grandeza induciéndole al deseo de su reposo. Y se unió con él y produjo al Padre de la Verdad, al que los perfectos han llamado Hombre con toda propiedad» (en EPIF., *Pan.*, H. 31, 5, 5). En su estado actual, el texto de Ireneo no menciona la generación del Primer Hombre, pero es ya evidente su procedencia de Abismo y *Énnoia*. Este Primer Hombre es el Padre del Universo, o también Padre de Todos (los eones). También en el valentinismo, Padre es el título propio de la Segunda Hipóstasis divina (I 1, 1).

En el seno de esta segunda divinidad tienen lugar, a su vez, algunos desdoblamientos significativos, que, convenientemente sistematizados y desarrollados, darán lugar más tarde al Pleroma valentiniano.

El texto latino y la exposición de Teodoreto recuperan al hilo con una frase cuya primera parte se ha perdido: «... es hijo del emitente». El emitente es el Primer Hombre, y el emitido es el Hijo del Hombre o Segundo Hombre. También en la *Epístola Dogmática* el (Primer) Hombre y Verdad engendran al

(Segundo) Hombre y *Ecclesia (ibid.*, 31, 5, 8), y de modo parecido en los demás valentinianos. Este Segundo Hombre no juega personalmente ningún papel en el proceso soteriológico subsiguiente, y su actividad pleromática está íntimamente unida a la del Primer Hombre.

Junto al Primer y al Segundo Hombres (que concebimos como una unidad dinámica) se halla su correspondiente substrato femenino, la Primera Hembra o Espíritu Santo. Los comentaristas se sorprenden del extraño *ménage à trois* que describe IRENEO: los dos Hombres yaciendo con la Hembra. Sin embargo, esto no es más que la forma rudimentaria de lo que en el valentinismo de Ptolomeo vendrá descrito como la emanación común de todos los eones, que es el Salvador (I 2, 6). También la *Epístola Dogmática* alude a una promiscuidad de los eones, sin reseñar su resultado *(ibid.*, 31, 6, 4). En resumen: para el «ofita», Cristo es el fruto común del Pleroma, aunque sólo lo integren tres nombres.

La tercera divinidad subsistente es *Sophía Prúnicos*, y su origen está desligado del origen del mundo inferior.

La Sabiduría inferior es hija de la Sabiduría superior, pero vástago espúreo o, más propiamente, pleonástico. Efectivamente, la Sabiduría superior o Espíritu Santo tiene un parto correcto, hacia la derecha, que es Cristo, y un parto incorrecto, hacia la izquierda (al que los valentinianos denominan aborto) que es la Sabiduría inferior o *Prúnicos*. Respecto al «exceso» que hizo abortar a la Sabiduría superior, los «ofitas» se limitan a decir que fue una sobreabundancia de luz. Los valentinianos precisarán que fue un exceso de audacia amorosa (I 2, 2). La substancial divinidad de esta nueva hipóstasis viene indicada por la expresión «impregnación de luz». Observemos por fin que la función cosmológica de Sabiduría inferior, es decir, su calidad de Alma del Mundo, es casi imperceptible en los «ofitas», mientras aparece plenamente manifestada en los valentinianos.

XIII

EL PLEROMA.—El Pleroma sigue desdoblándose en orden a expresar la constitución interna del (futuro) Salvador. En éste cabrá distinguir un elemento no incrementable, angélico, y un

elemento incrementable, humano. El elemento angélico viene significado por los diez eones procedentes de Logos-Vida; el elemento humano por los doce eones procedentes de Hombre-Iglesia.

La Década significa el mundo racional, inteligible. Sus eones masculinos evocan la unidad de substancia con el Unigénito, con el que comunican sus nombres: refleja el Abismo (Profundo), no crece ni decae (Inmarcesible), no consiste en copias ni imitaciones (Genuino), no se altera (Inmóvil). Sus eones femeninos expresan el alto grado de vida divina de que gozará el Salvador, que combinará en sí todas las denominaciones del Pleroma (Mezcla), estará unido al Unigénito (Unión), gozará con el conocimiento racional (Placer, Beata).

La Dodécada, *imperfecta*, expresa los aspectos humanos del Salvador, en orden ascendente, desde la Fe hasta la Sabiduría. A diferencia de la Década, pues, en la Dodécada hay incremento. En la serie femenina, primero vienen las tres virtudes «teologales»; luego, la prudencia y la beatitud; finalmente, la Sabiduría. La serie masculina expresa también elementos perfectibles, propios de un ser que se hallará en el mundo de lo sensible y mudable.

XIV

CONTEMPLACIÓN DEL PADRE POR EL UNIGÉNITO.—El Nous Unigénito (con la Verdad) tiene capacidad substancial para conocer perfectamente al Pre-Padre, en virtud de haber sido engendrado «semejante e igual» a aquél. Este conocimiento es perfecto en el orden intelectual, aunque no agota al Padre primordial como lo agota la supra-noción que éste tiene de sí mismo, su *Ennoia*. De hecho, el Unigénito es la primera circunscripción del infinito en orden a hacerse cognoscible.

Así como el Padre primordial *pensó* emitir un principio del Pleroma, el Unigénito *se propuso* hacer participar al Pleroma propiamente tal (a partir del Logos) de este conocimiento. Este propósito estaba en la línea de la voluntad del Padre, pero debía sujetarse a un proceso que comprendería la creación del mundo material y de la criatura racional con su consiguiente salvación. Por esto, Silencio *contuvo* el propósito del *Noûs*, para evitar que el súbito perfeccionamiento del resto del Pleroma cerrase el proceso ahora abierto.

ÍNDICE DE NOMBRES *

* Referido al libro I de IRENEO DE LYÓN, *Contra las Herejías*, que es el único que se recoge en este volumen.

ÍNDICE DE MATERIAS *

* Referido, como el índice anterior, al libro I de IRENEO DE LYÓN, *Contra las Herejías*.

ÍNDICE GENERAL

IRENEO DE LYON

CONTRA LAS HEREJÍAS

(LIBRO I)